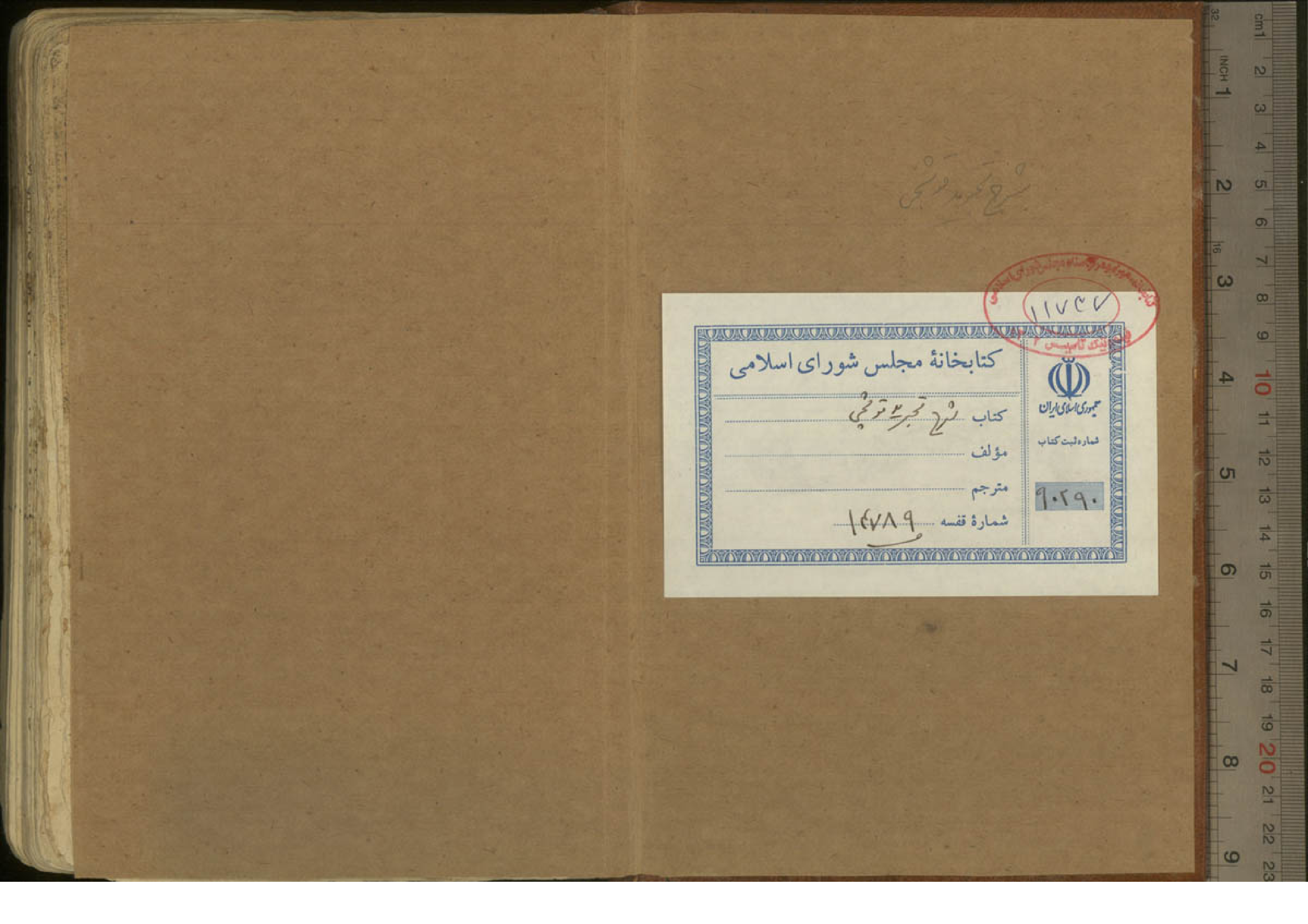


شرح تجرید قوشچی



بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمد واجب الوجود على نعمايه والصلوة على سيد
انبيايه وعلى اكرم احبايه اي على اله واصحابه الذين هم موصوفون
بزيادة الكرم على من عداهم من محبوبيه فافعل التفضيل ههنا
بمعنى الزيادة على من اضيف اليه وح لا يجب كونه من سوله افرادا
وجمعا ويحتمل بناء على مذهبه لمن يزيد به على باب ولذا لا يكون
المكتوب على حرف جا وابل اسمه مجرورا معطوفا على سيد
انبيايه ويؤيد ما يوجد في بعض النسخ من التصريح باسم النبي
عليه الصلوة والسلام فاني مجيب الى ما سالت من تحرير مسايل
الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فوايد الاعتقاد
ونكت مسايل الاجتهاد مما قادني الدليل اليه وقوي اعتمادي
عليه والله اسال العصمة والسداد وان يجعله ذخر اليوم
المعاد وسميته بتجريد العقايد ورتبته على ستة مقاصد
لما كان المطلب الاعلى والمقصد الاقصى في علم الكلام هو
علم باحوال المبدا والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل
باثباتها العقل بل يحتاج فيها الى السماع من المعلم والمعلم في
المعارف الالهية هو النبي عم بالاتفاق والامام ايضا عند بعض
وما يستقل به العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن
المنقسم الى الجوهر والعرض اما باحوال عامة او غيرها لاجرم

رتب المص كتابه على ستة مقاصد الاول في الامور العامة
الثاني في الجوهر والعرض الثالث في اثبات الصانع وصفاته
الرابع في النبوة الخامس في الامامة السادس في المعاد ووجه
الترتيب ظ المقصد الاول في الامور العامة اي ما لا يختص
بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض
لما اورد علاوة ما يختص بواحد منها في بابه احتاج الى باب
لمعرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلثة كالوجود والعلية او
بين الاثنين كالمهية والمعلولية فالبحث عن الامتناع لكونه
من احوال العدم وعن الوجوب والقدم لكونهما من احوال الوجود
ولذلك اوردهما في فصل الوجود والعدم وفيه فصول ثلثة
لانحصار الامور العامة بالاستقراء في الوجود والعدم وما
يتعلق بهما والمهية ولواحقها والعلية والمعلولية الاول في
الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين
او الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اي الذي لا يمكن ان يخبر عنه او
بغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذي هو الذي يكون فاعلا
ومنفعلا والمعدوم ما لا يكون فاعلا ومنفعلا يشتمل على دور
ظاهر اما اشتمال التحديد الاول فظ لان الثبوت مرادف للوجود
وكذا النفي للعدم واما الثاني فلان الامكان قد اخذ في كل من حدي
الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود

والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود
المرادف له وسلب الكون في تعريف العدم المرادف له وما
يقال من ان معنى الفاعل عن المنفعل هو الموجود المؤثر والموجود
المتاثر فمعنى ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا ما لا يكون موجودا
مؤثرا ولا موجودا متاثرا وهذا سلب لقسمي الموجود وهو
على سلب مفهوم الموجود وهو مفهوم العدم فضعفه ظ
لانا لا نم ان معنى الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود
المتاثر غاية الامر انهم انهما لا يكونان الا موجودين وفي
قوله وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين نظر اذ الوجود
والعدم لم يعرفا بها بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واعتذر
عنه بان مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود
ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل
من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم الموجود ولو جهل
جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج
الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف في
الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا
تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر بالامكان وكما
ان تعريف الموجود المذكور صريحا دوري كذلك تعريف الوجود
المذكور ضمنا دوري فقوله وتحديدهما اي تحديد الوجود

والعدم كما هو الظاهر بالثابت العين اي بما علم منه تحديدهما
به او نقول ان الضمير راجع الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود
والعدم عليهما او لانهما اطلقا عليهما تسامحا باطلاق المشتق
منه على المشتق وهو مشهور والمآل في الكل واحد اقول
فيه نظر لانه يلزم بمقتضى هذا التحقيق ان يكون تعريف كل
مشتق بمشتق تعريفا في الحقيقة لماخذ الاشتقاق بماخذ
الاشتقاق اذ يمكن اجراء هذا الكلام فيه فيقال الحساس مثلا
يشتمل على شيئين مفهوم الحساس ومفهوم صيغة الفاعل
لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا
علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحساس البتة ولو جهل
جهل فلو احتاج الحساس الى التعريف كان ذلك لاحتياج
الاحساس اليه فلو عرف الحساس بمشتق كان ذلك تعريفا
بالحقيقة للاحساس بماخذ اشتقاقه مع انه ليس كذلك فانه
قد يجوز تعريف المشتق بالمشتق ولا يجوز تعريف ماخذ
الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا يجوز تعريف الحساس
بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة الارادية
وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف
النطق بالضحك وامثال ذلك اكثر من ان يحصى وتحقيق المقام
ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه مع ان احيث

بمشتق اخر فذلك يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق
وقلما يكون السوال في هذا المقام بلفظ المشتق بل الاكثر والاولى
ان يسال بلفظ المشتق منه لان مفهوم الصيغة معلوم لكل
واحد وانما الاستفسار ليعلم مفهوم ماخذ اشتقاقه مثلا اذا
اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك يقال ما الحركة ويجاب بانها
الخروج من القوة الى الفعل فذلك كما قال هو تعريف في الحقيقة
للحركة بالخروج لانه المحتاج الى التعريف واما اذا كان السوال
عما صدق عليه المشتق الذي علم بوجه واريد ان يعلم بحقيقته
او بوجه اخر فح ان اجيب بمشتق اخر فذلك لا يكون تعريفا
لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا اذا سيل عن الانسان
الذي علم بوجه الضحك ويراد ان يعلم بوجه اخر وقيل ما الضاحك
فالجواب بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة كيف ولا يصح حمله
عليه واذا تقرر ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين
كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الموجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من
قبيل الوجه الاول اذ لو كان كذلك لزم ان يكون تعريفا للوجود
بامكان الخبر وهو مما لا يحمل عليه كما لا يخفى فلا يكون معرفا له
فلا يمشي هذا الاعتذار فيه ولما ابطل تحديد الوجود والعدم بما
ذكره اشار الى وجه الاعتذار لاولئك المعرفين من الحكماء والمتكلمين
في تحديدهم فقال بل المراد تعريف اللفظ وليس المقصود بها
المراد م

تحديد

تحصيل صورة غير حاصلة كما في ساير التعريفات الحقيقية
بل المقصود به الاشارة الى صورة حاصلة وتعيينها من بين الصور
الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار
اليها فلا يقدح ايراد ما هو مرادف للمعرف كما في التعريفين الاول
والثالث بل مداره على الالفاظ المفردة المرادفة فان لم يوجد
اورد بدلها الفاظ مركبة دالة على مفهومه ولا يكون التفصيل
المستفاد منها مقصودا بل المقصود بها مجرد تعيين ذلك المعنى
من بين المعاني المتصورة ولا يقدح ايضا ايراد ما يتوقف معرفته
على معرفة المعرف كما في التعريف الثاني لما ذكرنا من ان هذا التعريف
ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون توقف معرفة المعرف عليها
دورا بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شي في المفهومات
اعرف من الوجود اقول ان اراد ان تصور الوجود بوجه يمتاز به
عن جميع ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا
الوجه فذلك مسلم بحكم الاستقراء والرجوع الى الوجدان وان اراد
ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك مم بل يمنع كونه متصورا ايضا
والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه او بتوقف الشي
على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه او ابطال الرسم بط
استدل على بداهة تصور الوجود بوجوه اشار المص الى اثنين
منها وحكم ببطلانهما الاول ان التصديق بالتنافي بين الوجود

والعدم اعني قولنا الشيء اما موجود واما معدوم بديهي يتوقف
على تصور الوجود ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه
وما يتوقف عليه البديهي اولى بالبداهة والثاني ان الوجود
متصور وليس ذلك بالكسب والا فاكتسابه اما بالحد وانه لا
يكون الا بالاجزاء والوجود بسيط والا فاجزاؤه اما وجودات
فيلزم توقف الشيء على نفسه ضرورة توقف الكل على اجزائه واما
ليست بوجودات فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زايد والا
فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست بوجودات
فذلك الزايد هو الوجود وتلك الاجزاء معروضاته فلم يكن التركيب
في الوجود بل في معروضه مع انه فرض مركبا لا يقال لا نم ان الوجود
هو ذلك الزايد فقط بل هو مع تلك الاجزاء فلا يلزم عدم تركب
الوجود لانا نقول على هذا يكون الزايد جزءا له وينتقل الكلام
اليه واما بالرسم وانه بط اذ يتوقف على العلم باختصاص
المرسوم به بالمرسوم وهو يتوقف على العلم بالمرسوم وهو
دور وبما عداه وهو مح لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى
واما بطلان الوجه الاول فلانا لا نم ان ما يتوقف عليه البديهي
بديهي فان التصديق البديهي قد يكون اطرافه كسبية فان قيل
نحن نستدل بان هذا التصديق بديهي بجميع تصوراته ومن
جملتها تصور الوجود فهو بديهي لا يقال هذا مصادرة على المط

فان

فان من لا يسلم بداهة تصور الوجود كيف يسلم بداهة جميع
تصورات هذا التصديق لانا نقول قد نعلم اجمالا ان هذا
التصديق حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب من البله والصبيان
فنعلم كونه بديهيا بجميع تصوراته ولا يلاحظ مع هذا العلم
تفاصيل خصوصيات تلك التصورات والمقصود بالاستدلال حصول
العلم بداهة تصور الوجود بخصوصه وهذا استدلال بالشكل
الاول اذ حاصله ان تصور الوجود من تصورات هذا التصديق
وكل ما هو من تصورات هذا التصديق بديهي فتصور الوجود
بديهي قلنا ان اردت ان جميع هذه التصورات بالكنه بديهي فمم
وما ذكرته من حصول هذا التصديق للبله والصبيان لا يدل
عليه وان اردت انه بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه واما بطلان
الوجه الثاني فلانا نمنع ان الوجود متصور بكنه حقيقته وان اراد
انه متصور بوجه ما فلا يجديه نفعا لان الخلاف في تصور الكنه
وايضا نختار ان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم توقف الشيء
على نفسه لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضيا
كصدق الانسان على كل من اجزائه ولا استحالة في ذلك او نختار
انها ليست بوجودات قوله فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر
زايد ويكون ذلك الزايد هو الوجود قلنا نعم وذلك الامر مجموع
الاجزاء من حيث هو مجموع فان هذا المجموع لم يحصل الا عند

الاجتماع وانه زايد على كل واحد واحد فرض انه غير الوجود فيكون
التركيب في الوجود ثم ما ذكره منقوض بساير المركبات التي علم
تركيبها يقينا اذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلا او نختار ان

الكتابة بالرسم فقوله يتوقف على العلم بالاختصاص قلنا مم بل يتوقف
على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به سلمناه لكن العلم
بالاختصاص لا يتوقف الا على تصور المعرف بوجه ما فلا يلزم الدور
وعلى تصور ما عداه اجمالا وهو ليس بمح انما المح هو الاحاطة بما
لا يتناهى مفصلا لا يقال تصور الوجود اذا حصل للنفس من
غير كسب فاذا التفتت الى حصوله عرفت بمجرد التفاتها اليه انه بغير
كسب فاي حاجة الى الاستدلال بل نقول بداهة كل بديهي
وكسبية كل كسبي كلتاهما بديهيا لعين ما ذكر لانا نقول
قد يحصل صورة في النفس ولا يلتفت الى كيفية حصولها ثم يحصل
فيها صورة اخرى ولا يلتفت ايضا الى كيفية حصولها وهكذا
حتى اذا تطاولت المدة وتكثرت الصور توجهت اليها فالتبس
عليها في بعض كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال
وذلك بالبديهيات اولى اذ في الكسبيات اعمال قلما ينسى
وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه
وبقوله القسمة بعطف الشركة استدل على كون الوجود مفهوما واحدا
مشتركا بين جميع الموجودات بوجوه ثلثة الاول انا نجزم

بوجود

بوجود امر مع التردد في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا
الى وجود الممكن جزمنا بوجود سببه مع التردد في كونه واجبا
او ممكنا عرضا او جوهرا او بوجود متحيزا او غير متحيز ومع تبدل
اعتقاد كونه ممكنا اي اعتقادا وكونه واجبا اياغير ذلك من الخصوصيات
فبالضرورة يكون الامر المطلوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات
وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل قيل هذا الدليل
يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر مشترك بينه وبين غيره فانا
قد نجزم بوجود علة شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره
والجواب ان التردد انما هو يقع فيما هو من الموجودات ومفهوم
الوجود ليس منها بل هو من المعقولات الثانية كما سنبينه الثاني
ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لبطل
الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود واما
معدوم لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا
بالمعنى الذي قصد بل موجود بمعنى آخر اقول هذا هو التقرير
المشهور لهذا الدليل ويرد عليه ان اتحاد مفهوم العدم لا دخل
له في الاستدلال بل على تقدير تعدده كان بطلان الحصر اظهر
اذ يزاد على هذا التقرير احتمال آخر مثلا نقول في المثال المذكور يجوز
ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى آخر فالاولى ان يطرح من البين
ويقال لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل الحصر العقلي وشان الكلام الى آخره

قبل الحصر على هذا التقدير اعني لئن يكون مفهوم العدم ايضا
متعددا يكون بين الوجود الخاص والعدم الخاص فانا اذا
قلنا زيد اما لئن يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه
الخاص كان ذلك حصرا عقليا لان معناه زيدا اما لئن يكون موجودا
بوجوده الخاص اولا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا
ترديد بين النفي والاثبات يجزم العقل بالانحصار فيه بديهة
فكما لا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة
بين اثبات مفهوم خاص وسلبه اقول الحصر العقلي هو ما
لو جرد النظر اليه لجزم العقل بالانحصار وهناك جزم العقل بواسطة
مقدمة اجنبية هي لئن الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا يكون
معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا
زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده
الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود اخر
او عدم بعدم اخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب
انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء
اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجودا بوجوده الخاص
بديهة ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده
الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة
الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا ويمكن لئن يجعل اتحاد مفهوم العدم

دليلا اخر بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود
ايضا واحدا لكان العدم الواحد نقيضا لكل من الوجودات
المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا بين المفهومين
لا يقال لئن لم يكن مفهوم العدم واحدا يكون المسئلة اشد لانه
على هذا التقدير لئن لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لتحقق
التناقض بين العدمات والوجودات وهو افسد من لئن
يتحقق التناقض بين العدم الواحد والوجود لئن لا نا نقول
على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص هو
نقيض له فلا يكون التناقض الا بين مفهومين قيل لانه لئن
مفهوم العدم واحد بل لكل حقيقة سلب مخالفة لسلب حقيقة
اخرى واجيب بان السلب المطلق المحمول على تلك السلوب
مفهوم واحد ولا شك لئن هذا التقدير بعينه جار في الوجود فمن
لا يعم الاشتراك فيه لا يعم الاشتراك في مطلق السلب بل المشترك
بينهما عنده هو لفظ السلب كما في الوجود الثالث انا نقسم الوجود
الى وجود الواجب والى وجود الممكن ووجود الممكن الى وجود
الجوهر ووجود العرض ومورد القسمة مشترك بين اقسامه
فان قيل اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد الاقسام غير
لازم فانا نقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع لئن من كل منها
غير الحيوان اجيب اولا بان التقسيم عبارة عن ضم القيود

المتبخا لغة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم
منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق
بدون مورد القسمة فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد
اقسامه والقسم في المثال المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان
الغير الابيض وما قيل من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم
من وجه فذلك غلط نشأ من اشتباه القسم بقيده اقول هذا
الجواب عن حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو قال اردت بالقسم
قيده فلو نوقش في صحة العبارة بدلته بلفظ قيد القسم والمقصد
انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن
اشتراكه بين جميع افراد الممكن الذي هو قيد القسم وما ذكرتم
من شمول المقسم لجميع افراد الاقسام لا يجدي بطائل لان قيد
القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما في مثال الحيوان والابيض
اندفع الجواب وثانيا بان الوجود يقبل القسمة الى جميع الاشخاص
فردا فردا فيلزم اشتراكه بين الجميع فان قيل على الدليل ان
الامر الباقي المقطوع به هو انه موجود بالحد الوجود ان المخالفة
الذوات مطلقا وعلى الثاني ان معنى قولنا زيد اما موجود او
معدوم بالحد الوجودات المخالفة الذوات او ليس بموجود اصلا
ان قلنا العدم مفهوم واحد او معدوم باحد العدمات المخالفة
الذوات ان قلنا بتعدد مفهومه وعلى الثالث ان تقسيم الوجود

الاول

بتاويل

بتاويل المسمى قلنا كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود وتحوله
لتلك المعاني المتعددة التي وضع لفظ الوجود بازائها ونحن
نجد من انفسنا هذا الجزم والحصر العقلي وصحة التقسيم
مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها واذا ثبت كون
الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات باسرها
فيغاير هذا المفهوم المشترك المهية اي يكون زائدا عليها
لا عينها ولا جزءها والا اي وان لم يغاير لكان اما عينها
وح اتحدت المهيات ضرورة اتحادها مع الوجود الذي
هو مفهوم واحد او جزءها وح لم ينحصر اجزاؤها بل تترتب
اجزاء المهية الواحدة الى غير النهاية اما الملازمة فلانه لو
كان جزء للمهيات لكان ~~لها اجزاء اخر~~ موجودة لامتناع
تقوم الموجود بالمعدوم ولا بد ان يكون جزء لتلك الاجزاء
ايضا اذ الغرض انه جزء للموجودات باسرها فتلك الاجزاء
لها اجزاء اخر ثم ننقل الكلام الى اجزاء الاجزاء وهكذا الى غير
النهاية واما بطلان التالي فلان المركب لا بد له من الانتهاء الى
البسيط لان البسيط مبدأ المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا
والكثرة لو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد وقيل
لامتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود
معا وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خارجية اما اذا كانت

جزا لامر مشترك ... تعقلها ... باجزاء ... لا لزمن التسلسل لاغير

عقلية لا تحقق لها في الخارج متمايزة فلا دليل على الاستحالة
اذ غايته امتناع تحقق كنه المهية اذا لم يكتف في تعقل
كنه شيء بتعقل اجزائه الاولية وشرط في ذلك تعقل اجزاء
الاجزاء بالغا ما بلغ على التفصيل واعترض بان هذا
الدليل انما يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع المهيات
وكذلك ليس جزءا في الجميع ولا يلزم من ذلك كونه زايدا في
الجميع لاحتمال ان يكون زايدا في البعض ونفسا في البعض او
جزءا واجيب بان اختلاف الوجود في العروض والنفسية
والدخول غير متصور لانه ان اقتضى العروض فينبغي ان يكون في
الجميع كذلك وان اقتضى النفسية والدخول فكذلك ورد بانا
نختار ان الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك بل المقتضي هو المهيات
ولو سلم فلا نم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم لو كان الوجود
متواطيا لم لا يجوز ان يكون مشككا لا يقال ان كان الوجود
متواطيا وجب الاستواء وان كان مشككا كان زايدا في الجميع وهو
عين المط لا ما قيل المطلوب زيادة الوجود على المهيات والازم
من كونه مشككا زيادته على افراده التي هي الوجودات الخاصة
ولا يلزم من عروضه للوجودات عروضه للمهيات لجواز ان
يكون العارض والمعروض معا داخلين في المهيات لانه
مدفوع بان الوجود اذا لم يكن متساوي الحصول في المهيات

لزم خروجه عنها وان لم يطلق عليه بالقياس اليها النظر
التشكيك اذ الدليل بعينه جار هناك بل لانا نقول اللازم من
التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الجميع والا لما اختلف ولا
يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع على انه لم يتم برهان
على امتناع الاختلاف في المهيات والذاتيات بالتشكيك
واقوى ما ذكروه انه اذا اختلف المهية او الذاتي في الجزئيات
لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيتهما واحدا وهو منقوض بالعارض
وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس المهيات
كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير المهية قيل
القايلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجود مطلق مشترك
بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود وهذا
الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زايد على
المهية ولا يدل على كون الوجود الخاص زايدا عليها اذ
لم يثبت ان المطلق نفس ماهية الخاص او جزء منها ولم
يثبت بل الحق انه عرضي لافراده اقول ليس المدعى
الا ان الوجود المطلق المشترك زايد على المهيات كما
اشار اليه المصنف بتفريع هذه المسئلة على مسئلة الاشتراك
حيث قال فتغاير المهية وهو هنا به هناك واثبات ان
في الموجودات امرا وراء المهية والوجود المطلق

وحصة نايدا على المهيات عارضا لها مما لا سبيل اليه
لانا نقول يجيء لنا الوجود مشككا فيكون عارضا لافراده التي
هي وجودات خاصة وبه ثبت لنا في الموجودات
اما وراء الوجود المطلق وحصته لانا نقول قد مر
انفا انه لم يثبت كون المشكك عرضيا بالنسبة الى افراده
وايضا فالكلام في اثبات ان ذلك الامر زايد على المهية ولو
سلم فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف يدعون الضرورة
في دعوى زيادة الوجود على المهية كما يذكره هذا القايل
المحقق في ذيل هذا المبحث ويثبته بان البصاير السليمة
كما يدرك اشتراك جميع الموجودات في حالة يمتاز بها
عن المعدومات وسمي في العربية بالوجود والكون وفي
الفارسية بهستي وبود كذلك يدرك ان مفهومها خارج
عنها يوصف بها ويحمل عليها وبيان الضرورة بهذا
الوجه اعتراف منه بان المدعي ليس الا زيادة الوجود
المطلق المشترك كما لا يخفى ولانفكاكهما تعقلا فانا قد
نعقل الوجود مع الجهل بخصوصية المهية وهو ظ وقد
نعقل المهية ونغفل عن وجودها اما في الخارج فقط واما
في الذهن فلانا لا نسلم ان التعقل هو الوجود في الذهن
ولو سلم فلا نسلم ان تعقل الشيء لا يستلزم تعقل تعقله ومثل

هذا

هذا الكلام الا انفكاك لا يتصور بين الشيء وذاته او ذاتيه
قيل ان كما يفهم من الشرح ايضا انا نتصور الماهية
ونشك في وجودها فلا يكون عينها ولا جزءا لها لامكان الشك
ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه بين ولا يكون الجزء ذاتيا
لها لانه بين الثبوت لما هو ذاتي له اقول لا يخفى ان
هذا الاستدلال صحيح لكن لا يلايم كلام المصنف لان معنى
لانفكاك تعقلا ان يكون احدهما متعقلا دون الاخر والشك
في الوجود انما ينافي التصديق لا التعقل بل يستلزمه فاذا تعقلنا
الماهية وشككنا في وجودها يكون كلاهما متعقلا لنا
فاين الانفكاك وكلام الشارح صريح في خلافه حيث
قال فان قيل لا نم انا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها
قيل هذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص ايضا زائد
في الماهيات التي يمكن تعقل خصوصياتها مع تعقل وجودها
اقول نعم بعد ان يثبت لنا مقدمتان الاولى ان في الموجودات
فردا من الوجود المطلق وراء حصته والثانية ان هذا الفرد
معلوم لنا اما بالكنه او بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه اما
توقفه على المقدمة الاولى فظ واما على الثانية فلانه لو لم يكن
معلوما لنا لم نعلم انه غير معلوم عند تعقلنا الماهية لجواز
ان يكون متعقلا لنا ولا نعلم انه هو واثباتهما امر دونه خرط القتاد

ولتحقق الامكان اي ثبوته للمهية فان من الموجودات
ما هو ممكن ولو لم يكن الوجود زايدا على المهية لم يوجد ممكن
اصلا لان الامكان عبارة عن تساوي نسبته الى الوجود و
العدم فلو كان الوجود نفس المهية لم يتصور هناك
نسبة فضلا عن التساوي اذ النسبة انما يتحقق بين متغايرين
ولو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه
ولو كان الوجود جزء لها لم يكن نسبتها اليه والى العدم على
السوية ضرورة ان نسبة الكل الى جزيه لا يكون كنسبته الى
سلب ذلك الجزء وفايدة الحمل والحاجة الى الاستدلال يعني
لو لم يكن زايدا لكان اما عين المهية وح لم يكن لحمل الوجود
عليها فايدة وكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا
السواد سواد او الموجود موجود لكنا نعلم ان قولنا
السواد موجود يفيد فايدة اجزاءها وح لم يتوقف حمله
على المهية على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل
الاجزاء على الاستدلال لكنا نحتاج الى الاستدلال على
حمل الوجود عليها والجواب عن هذا الدليل و
ودليل انفكاك التعقل عن التقريب انه انما
يتم لو كانت المهية متعقلة بكنهها فانها اذا
كانت متعقلة لا بكنهها جاز ان يكون ذاتيا تها

كلم حصلا لمعاصر ... اذ ... انها ... واضح ... كم ... لا ... اصلا ... حصلا ...

عن هذا النقض بوجهين الاول ان الاحوال عندنا لا يوصف بالتماثل والاختلاف
لان المثلين والمتخالفين عندنا من اقسام الموجودين واذا لم يجز وصفها بالتماثل
لم يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل في مفهوم الحال
واذا لم يجز وصفها بالتماثل والاختلاف لم يصح ان يقال انها متباينة بالخصوصيات لان
هذا وصف لها بالاختلاف في تلك الخصوصيات والثاني انا نلتزم التسلسل في الاحوال
والبرهان انما قام على امتناع التسلسل في الموجودات لا في الاحوال التي ليست بموجودة
فقال المصنف هذان العذران باطلان اما الاول فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين
سواء كانا موجودين او معدومين او حالين كما زعمتم قد يشتركان في مفهوم
وقد يتمايزان في مفهوم غاية الامر انكم سميتم هذا الاشتراك اذا كان بين موجودين
في تمام الماهية بالتماثل وهذا التمايز اذا كان بين الموجودين بالاختلاف
فالتماثل على اصطلاحكم اخص من الاشتراك وكذا الاختلاف من التمايز
فظهر بطلان قولكم لا يصح ان يقال ان الاحوال مشتركة في الحالية لان هذا وصف
لها بالتماثل وكذا لا يصح ان يقال انها متباينة بخصوصياتها لان هذا وصف لها
بالاختلاف لانه لا يلزم من الوصف بالاعم الوصف بالاخص والثاني فلانا نقول
كما مر غير مرة برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية ثابتة
مجتمعة في الثبوت سواء كانت موجودات او احوالا كما زعمتم فبطل ما فرعوا
عليها اي على القول بان المعدوم ثابت من تحقق الذوات الغير المتناهية
في العلم فانهم اتفقوا على ان للمعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود
ذواتا واعيانا وحقايق والثابت من كل نوع من الذوات المعدومة

علا غير متناهية ومن انتفاء تاثير المؤثر فانهم متفقون على انه لا تاثير للمؤثر
في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما التاثير في اخراجها من العدم
الى الوجود **اقول** على هذا ينبغي ان يحمل كلامه لا على ما قاله الناقض
من ان المؤثر لا يقدر على جعل الذات ذاتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا
والبياض بياضا الى غير ذلك من الماهيات الممكنة اذ لا معنى لجعل هذا الكلام
بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم ومن انتفاء تباينها حيث اتفقوا
على ان الذوات كلها متساوية في كونها ذوات وانما تختلف بالصفات ومن اختلافهم
في اثبات صفة الجنس كالجوهرية والسوادية وما يتبعها كالحلول في المحل التابع
للسوادية مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط او في حال العدم ايضا فذهب
ابو اسحق بن عياش الى ان تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات
في حال العدم وان الصفات انما تحل لها في حال الوجود وذهب الجمهور الى انها
في حال العدم متصفة بصفات الاجناس وغيرها ايضا حتى التزم رجلا معدوما
على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف ومن اختلافهم في مغايرة التحيز
للجوهرية زعم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم
البلخي والقاضي عبد الجبار ان التحيز مغاير للجوهرية وهي علة له بشرط الوجود
وذهب ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش
الى انهما صفة واحدة ليسا بغيرين ثم اختلف هولاء الثلثة فزعم ابن عياش ان
الجوهر حال العدم لا يوصف باحدهما ولا بغيرهما من الصفات على ما مر من مذهبه
وزعم الشحام وابو عبد الله انه يوصف حال العدم بالتحيز كما يوصف بالجوهرية

ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال
البصري شرط الحصول في الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز
لا الحصول في الحيز ومن اختلافهم في اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما
ذهب كلهم الى ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة الا ابا عبد الله فانه اثبت
له صفة بذلك ومن اختلافهم في امكان وصفه بالجسمية ذهب كلهم الا ابا
الحسين الخياط الى ان الذوات المعدومة لا توصف بكونها اجساما وجوزه
الخياط والظاهر ان ابا يعقوب الشحام ايضا حيث التزم رجلا على فرس وعلى
راسه قلنسوة وبيده سيف قايلا بكون هذه الاشياء اجساما حال العدم
ومن اختلافهم وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم
والحيوة فان بعضهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية
لم يلزم عندهم من اتصافه بالعالمية والقادرية وغيرها كونه موجودا قال
الامام الرازي هذه جهالة لاستلزامها جواز ان يكون محال الحركات
والالوان امورا معدومة وان لا يعلم وجودها الا بدليل وهو سفسطة
اقول من قال منهم باتصاف المعدوم بالصفات لا يلتزم وجود تلك
الصفات في الخارج بل يقول كما ان الموصوف معدوم كذلك الصفات ايضا
معدومة مثلا يقول رجل معدوم راكب على فرس معدوم ركوبا معدوما بيده
سيف معدوم يحركه حركات معدومة وعلى راسه قلنسوة معدومة ذات
الوان معدومة فيلزم القول بكون محال الحركات المعدومة والالوان المعدومة
امورا معدومة ولا سفسطة في ذلك انما هي في القول بكون محال الحركات

والالوان الموجودة في الخارج امور معدومة فان المثبتين للوجود الذهني
يجوزون ان يحمل محمل كما ذكرنا فانهم يجوزون اتصاف المعدوم في الخارج
بحركات والوان لا وجود لها في الخارج لكن على وجه لا يظهر الاحكام والا يصدر
الاثار المطلوبة وان ايهم سفسطة فهذا القايل يوافقهم في جميع ذلك بيد
انهم يقولون ان الاتصاف على هذا الوجه لا يكون الا في قوة دراكة وهو لا يقول بذلك
كما مر وحاصل القول بالحال من قسمة الحال الى المعلل اي بصفة موجودة
قايمة بما هو موصوف الحال كالمتحركية المعللة بالحركة الموجودة القايمة بالمتحرك
والقادرية المعللة بالقدرة وغيره اي غير المعلل وهو ما يكون ثابتا للذات لا بسبب
معنى قايم به نحو اللونية للسواد والعرضية للاعراض والجوهرية للجواهر
والوجود عند القايل بكونه زايدا على الماهية فان هذه الاحوال ليس ثبوتها
لمحالها بسبب معان قايمة بها وجوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال وقد نقل
عنه ان الاحوال المعللة لا تكون الا للحي وما يتبعها فان غيرها من الصفات
لا يوجب لمحالها احوالا ومن تعليل الاختلاف اي اختلاف الذوات
بها اي بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات كلها متساوية في انفسها
وانما يمتاز بعضها عن بعض بالاحوال القايمة وغيره لكن مما لا فايدة بذكره
واعلم ان ادلتهم والكلام فيها وعليها كثيرة لكن لا فايدة في الاشتغال بامثالها
بعد ظهور ما هو اصلها ومبناها فليعرض عنها ثم الوجوب قد يوجد على الاطلاق
غير مقيد بشيء اصلا لا معينا ولا مبهما اذ يجوز ان يلاحظه العقل مجردا
عما عداه بالكلية ويقابله عدم مثله غير مضاف الى شيء اصلا ملحوظ من حيث

الممكن واذا قلنا الازلية ممكنة كان الازل ظرفا للوجود على معنى ان وجوده المستمر
الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون
وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا
اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان
الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا الكلام حق لا شبهة فيه فهو
فيما بين القوم وما قيل من ان امكانه اذا كان مستمرا او لا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول
الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء
فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه في كل
منها فقط بل معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فالازلية
الامكان مستلزمة لامكان الازلية اقول مدفوع بان قوله لا بد لا فقط ومعا ايضا وقد
اذا تمهد هذا فقول مقصود المانع ان العدم ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو
وجود مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا
الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب الامكان الذاتي الى الامتناع
الذاتي كما في الحادث وتطابق على ما بعده تقول هنا القايل ولو جوزنا كون الشيء الواحد الخ لا يتعلق
بكلام هذا المانع لانه يقول بهذا التجويز ولا يلزم منه ايضا وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله
ولو جوزنا لا انه حاصله ان الوجود والمعاد اذا اقتضى لذاته امرا يجب ان يقتضي الوجود المبتدا
ايضا لذاته ذلك الامر بعينه وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة وانما اختلافهما بحسب
امر خارج وهو لم يقل بخلاف ذلك لانه ايضا من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجود
من المبتدا والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج فيجوز ان يقتضي ماهية المعدوم لذاته

عدم الاتصاف باحدهما بعني الوجود المعاد ولا يقتضي عدم الاتصاف بالاخرى لا ينافي هنا ان
لا يجوز ان يقتضي احد الوجودين لذاته امراً ولا يقتضيه الوجود الاخر او لم يمكن تتميم هذا الدليل
بان يقال الحكم بامتناع عود المعدوم اذا لحق وجرى ما طرأ نعيدوا تنا الى قولنا ان ذواتاً من
الذوات الممكنة للوجود يمتنع وجودها المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود واما الى قولنا ان ذواتاً
ما اتصفت بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها فعلى الاول نقول لا شبهة ان اتصاف ذات
الممكن بالوجود الممكن غير ممتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني المسبوقية
بالعدم والمسبوقية بالوجود لكان هذا الامتناع ناشياً اما من احد هذين القيدين او كليهما
لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع والا لم يتصف مهية بالبقاء ونعلم
بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين
اعني اتصافها بالعود غير ممتنع وعلى الثاني نقول ذات الممكن من حيث هي لا يمتنع اتصافها
بالوجود وذات الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك
الامتناع ناشياً من احد هذين الوصفين اعني اتصافها بالعدم ومسبوقيتها بالوجود او من كليهما
واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا لم يخرج مهية من العدم الى الوجود وكذا المسبوقية
بالوجود لان الوجود لو لم يفدها زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شأن سائر
القوابل بناء على ان اكتساب ملكة الاتصاف بفعل يقتضي زيادة قابليتها للوجود ثانياً ولذا قيل الاعادة
على الفاعل اهون وان لم يفدها زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انها لا ينقص عما هي عليه
بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضاً ان لا اثر لاجتماعهما
في هذا الامتناع فذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لا يمتنع اتصافها بالوجود وذلك
هو المطلوب وجوابه ظاهر اذ عرفته ان الاصل بما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان

بالحدوث وكذا الموضوعة بالوجود والا لم يتصف مهية

على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم
البرهان وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على الموجود من حيث هو قابل للتقييد
وعدمه لان مورد القسمة في اي تقسيم كان لا يقتضي شيئاً من القيود المعتبرة في الاقسام ولا عدمها
بل يؤخذ مطلقاً بلا شرط القيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية
لا باعتبار العدم والوجود جواب شك يورد وهو يقال لا يمكن الحكم على مهية من المهيات بامكان الوجود
لان كل مهية اما موجودة فلا يقبل العدم واما معدومة فلا يقبل الوجود والا لاجتمع النقيضان
وتقرير الجواب ان المحكوم عليه بالامكان هو المهية من حيث هي لا المهية باعتبار الوجود ولا المهية
باعتبار العدم حتى يلزم اجتماع النقيضين وقد سبق هذا في المتن بعبارة اخرى وهي قوله ويعرض
الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المهية ثم الامكان قد يكون آلة في التعقل
وقد يكون معقولاً باعتبار فاذا اشار الى جواب شك يورد وهو يقال لو اتصف الامكان لوجب
اتصافه بامكان ايضاً لاستحالة زوال الامكان عن مهية الممكن وهو ح لان الامكان من لوازم مهية الممكن
على ما سبق وحينئذ يلزم تسلسل الوجوب ايضاً وكذا الكلام في وجوب الوجوب وهكذا حتى يتسلسل
الوجوبات والا لزم المحذور المذكور وهذه الشبهة يمكن اجراؤها في كثير من المفهومات
مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة والعدم والحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية
التي يتكرر نوعها مثلاً يقال لو لزم شيء شيئاً لكان لزومه لازماً له ايضاً وكذا لزوم لزومه وهكذا حتى
يتسلسل اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم والجواب عن الجميع
ان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية فلما كان تحققها بحسب اعتبار العقل فيترتب سلسلتها
ربما اعتبرها العقل فينقطع التسلسل بحسب انقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما يكتفي على ما سبق

يؤخذ

ينبغي بعد ما مهد مقدمة هي ان نسبة البصيرة الى المدرك كنسبة البصر الى المبصرات فكما ان الناظر
في المرآة ربما جعلها وسيلة الى ادراك ما ارتسم فيها من الصور فيلاحظ بها تلك الصور قصدا
بحيث يتمكن من اجراء الاحكام عليها ويكون المرآة ح ملحوظة تبعا على انها آلة لمشاهدة تلك
الصور وتعرف احوالها وليس للعقل بهذه الملاحظة ان يتمكن من الحكم على المرآة بصفاء جوهرها
وصفاء وجهها الى غير ذلك من صفاتها وربما لاحظ المرآة قصدا وتوجه اليها باجراء الاحكام
عليها كذلك البصيرة فقد يجعل بعض مدركاتها مرآة لمشاهدة بعضها كما اذا اعتبرت الامكان
ولاحظته من حيث انه حال بين الماهية والوجود والامكان بهذا الاعتبار يعرف حال الماهية والوجود
كانه آلة للعقل في تعرفها لها ومرآة لمشاهدتها فلهذه الحالة لا يكون الامكان ح ملحوظا بالقصد
ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء بل العقل
على هذا التقدير انما يلاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ملاحظتها اعني الماهية والوجود فهو
متوجه اليهما قصدا والى الامكان تبعا وقد يجعل مرآتهما ملحوظا بالذات مقصودة في نفسها اصالة
كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر العقل الامكان
على الوجه الاول فلا تسلسل اصلا لما عرفت من ان العقل ح لا يقدر على ان يحكم على الامكان
بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء واذا اعتبره على الوجه الثاني ولاحظ معه ايضا الماهية
وتعقل نسبة بينهما اعتبر وجوبا اضافيا فاعتبار الوجوب على هذا الوجه اعني على وجه يكون
آلة لملاحظة حال الماهية والامكان لا يفضي الى اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب
والماهية فلا يفضي الى التسلسل نعم اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولاحظه من حيث انه مفهوم من
المفهومات ولاحظ معه ايضا الماهية وتعقل نسبة بينهما لزمه اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب

والماهية فاعتبار الوجوب الآخر يتوقف على ثلث ملاحظات كما قررنا فالعقل ان لاحظ هذه
الملاحظات الثلث تحقق هناك وجوب آخر ولا شيء من هذه الملاحظات بضروري للعقل
فلما لم يلاحظ وهذا هو معنى انقطاع التسلسل بانقطاع الاعتبار وعلى هذا الذي
حققناه يعتبر حال التسلسل في ساير الامور الاعتبارية فان للزوم مثلا اعتبارا
احدهما من حيث انه حال بين اللازم والملزوم وبهذا الاعتبار يعرف حال اللازم والملزوم
فانه يلاحظهما العقل باعتباره ويلاحظهما الثاني من حيث انه مفهوم من المفهومات فلو اعتبر
العقل اللزوم باعتبار مقايسته الى اللازم والملزوم فلا تسلسل اصلا وان اعتبره بالذات
وهو بهذا مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل ولاحظ احد المتلازمين وتعقل نسبة بينهما
اعتبر لزوما آخر بينهما فاعتبار اللزوم الآخر يتوقف على ثلث الملاحظات الثلث التي
لا شيء منها بضروري للعقل فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث تحقق هناك لزوم
آخر والا انقطع الاعتبار وانقطعت السلسلة بانقطاعه فان قيل لو كان اللزوم بين اللزوم
واحد المتلازمين باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري
فيجوز ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن الانفكاك واذا امكن انفكاك اللزوم عن المتلازمين
امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما وايضا نحن نعلم بالضرورة
انه اذا كان بين شيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحققا وان فرض ان لا اعتبار للعقل
ولا ذهن ذاهن فليس اللزومات امورا اعتبارية بل حقيقية واجيب عن الاول بانا لا نم
انه اذا لم يكن اللزوم الثاني امرا محققا اي موجودا في نفس الامر امكن الانفكاك
من اللزوم الاول واحد المتلازمين انما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم الاول لازما
في نفس الامر لاحد المتلازمين وهو ممنوع فانه ليس يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في

نفس الامر انتفاء المحمول في نفس الامر غاية ما في الباب ان نسبة المحمول كالملزوم مثلا اذا كان
منتفيا في نفس الامر كان المحمول كمفهوم اللازم منتفيا فيها لا تنافي بينه ولا يلزم منه ان لا يصدق
ذلك المحمول العدمي على شيء في نفس الامر لجواز صدق المفهومات العدمية في نفس الامر على الاشياء
الموجودة فيها الا ترى ان مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا مع صدق قولنا زيد اعمى
في الخارج وكذلك الاربعة اذا تحققت في الذهن كانت متصفة بالزوجية في نفس الامر
ان لم يكن الزوجية متصورة معها وعن الثاني بان الضروري هنا ليس الا ان اللزوم بين
الامرين من جملة الموجودات في نفس الامر بل كون احدهما لازما للاخر في نفس الامر وهو
لا يستلزم كون اللزوم امرا متحققا موجودا في نفس الامر لما بيناه واعلم ان ههنا السؤال
والجواب كلاهما يجريان في جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة فنقول مثلا لو كان وجوب
اتصاف ماهية الممكن بالامكان باعتبار العقل فالمعنى ان العقل يصح واعتبار العقل
ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان ويلزم امكان زوال الامكان
عن الممكن وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان شيء ممكنا كان وجوب اتصافه بالامكان
متحققا وكذا وجوب اتصافه بوجوب الاتصاف وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن
ويجاب بانا لا نسلم انه اذا لم يكن وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان امرا متحققا موجودا
في نفس الامر يلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن ماهية الممكن واجب
الاتصاف بالامكان فانه لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر
والضروري ليس الا ان وجوب الاتصاف موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون ماهية الممكن
واجبة الاتصاف بالامكان وعلى هذا القياس في سائر الامور الاعتبارية المتسلسلة اقول
ويمكن تقرير السؤال على وجه لا ينقطع عنه الجواب فنقول كل واحد من اللزومات المتسلسلة

الى غير النهاية لانه في نفس الامر لاحد الشيئين اذ لو لم يكن لازما في نفس الامر جاز انفكاكه
عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم وايضا نحن نعلم بالضرورة ان كل لزوم لازم و
ان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن واذا كان اللزوم لازما في نفس الامر كان متحققا فيه
لانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فان ثبوت شيء لشيء فرع
ثبوت المثبت له وان لم يكن هذا الثبوت بحسب نفس الامر كان للمثبت له موجودا في الخارج فان بديهة
العقل حاكمة بان الشيء اذا لم يوجد في الخارج اصلا لم يتصف فيه بثبوت شيء له قطعا سواء كان
ذلك الشيء وجوديا او عدميا ومن ثمة قالوا صدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية يستدعي
وجود موضوعها في الخارج وكذلك البديهة حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت
له شيء في نفس الامر فلو لم يتحقق اللزوم في نفس الامر لم يكن لازما في نفس الامر والحاصل ان اللزوم كما
وقع مبدأ المحمول في قضية صادقة في نفس الامر كذلك وقع موضوعا لتلك القضية [illegible] الحمل
في نفس الامر وان لم يكن يقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك يكفينا فيه فيلزم تحقق
جميع اللزومات الغير المتناهية في نفس الامر ويكون التسلسل في الامور المتحققة في نفس الامر لا في الامور
الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته
لما في العقل لان الامكان عقلي جواب عن سؤال من يقول بان الامكان موجود في الخارج تقريره
ان حكم الذهن على الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقا للخارج كان جهلا وكان الذهن يحكم بالامكان
على ما ليس بممكن وان كان مطابقا للخارج كان الامكان موجودا فيه وتقرير الجواب ان الامكان
عقلي ونحن نعلم ان صحة الحكم في الامور العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس الامر وهو اعم مما
في الخارج ومما في العقل فقد يكون صحة الحكم مطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من هذا القبيل
هذه ما [illegible] من الاشكال وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في العقل ويمكن الجواب عن

الاستدلال اجمالا بكون الحكم مطابقا للخارج ومنع لزوم كون الامكان موجودا في الخارج لما مر
مرارا من ان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا يقتضي انتفاء الحمل الخارجي لكن المصنف لم يلتفت
اليه لكونه جدليا غير مطابق للواقع لما مر من ان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان
وجود في الخارج فلو كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى وجود الموضوع فيه وكان لا
اراد هذا الكلام بعد قوله ولو كان الامكان ثبوتيا لم يسبق كل ممكن على امكانه مقرونا
بقوله والفرق بين نفي الامكان وامكان النفي لا يستلزم ثبوته والحكم بحاجة الممكن ضروري
اي اولي يجزم العقل بمجرد تصور طرفيه والنسبة وخفاء الصدق لخفاء التصور عن
جواب دخل مقدر تقريره انا لو عرضنا هذه القضية على العقل وجدناها اخفى من قولنا
الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالظهور والخفاء وتقرير الجواب
ان الاولي قد يكون خفيا لخفاء في تصورات اطرافه اما لكونها كسبية واما لقلة الاسباب
المقتضية لالتفات العقل اليها وما نحن فيه من هذا القبيل لما عرفت من ان استواء نسبة طرفي
الممكن اليه ليس بديهيا يحصل بمجرد تقسيم المتصور الى الواجب والممكن والممتنع بل هو مبني
على البرهان الدال على امتناع ان يكون احد طرفي الممكن اولى به بالنظر الى ذاته لكن اذا
تصور الممكن من حيث يساوي نسبة طرفيه اليه نظرا الى ذاته وتصور معنى الاحتياج
في ترجيح احد الطرفين على الاخر الى مرجح وتصور الرجحان جزم العقل بانه محتاج الى ذلك قطعا
من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج عن اطرافه اعني المحكوم عليه وبه والنسبة
بخلاف تصورات قولنا الواحد نصف الاثنين فانها باسرها ضرورية كثيرة الحصول
في الاذهان ولذلك يوجد بينهما تفاوت فان العقل الى ما لو قد ابيل ولم يتوقف ورد عليه
ابتداء فلذا كان احتياج الممكن الى المؤثر جامعا كذلك مع ظهوره وانما طالت المباحث ان وجود السموات

بطريق الاتفاق ولهم شبه منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لا يمكن تأثيره فيه اذ لا معنى
لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع تأثيره فيه فان المقصود من اثبات احتياجه في وجوده مثلا
الى المؤثر ان وجوده انما حصل له من تأثير لكن التأثير في احتياجها الى ذلك بوجوه الاول
انه لو اتصف شيء بالمؤثرية لكانت المؤثرية لكونها وصفا محتاجا الى الموصوف ممكنا محتاجا
الى المؤثر فيحقق هناك مؤثرية اخرى وينتقل الكلام اليها حتى يتسلسل والجواب ان
المؤثرية اعتبار عقلي يعني ليس موجودا في الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر ولا
يقدح ذلك في اتصاف شيء بالمؤثرية لما عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل
والاتصاف بها كما يتصاف زيد بالعمى الثاني ان التأثير اما حال الوجود الاثر وهو تحصيل
للحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب ان المؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث
هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم جمع النقيضين
بل تأثير المؤثر انما هو في الاثر من حيث هو هو غير مقيد بشيء من الوجود والعدم
غاية الامر ان التأثير في زمان وجود الاثر وذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا
استحالة فيه انما المحال هو التحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل الثالث ان التأثير
اما في الماهية او في الوجود او في موصوفيتها به والكل باطل اما في الماهية فلان الانسان
مثلا لو كان انسانا بتأثير المؤثر لوقع الشك في كونه انسانا عند وقوع الشك في وجود
المؤثر والتالي ظاهر البطلان وايضا فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري فان الانسان
انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه مؤثرا كان او غيره فلو كان الانسان انسانا
بتأثير لما كان كذلك وما يقال من ان الانسان لو كان انسانا بتأثير المؤثر لم يكن انسانا

عند عدم المؤثر وسلب الشي عن نفسه محال فنقول نمنع الاستحالة فان المعدوم في الخارج مسلوب
عن نفسه ما دام معدوما فاذا ارتفع المؤثر في وقت او دايما ارتفع الانسان مثلا فيصدق
قولنا ليس الانسان انسانا ويكون صدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع في الخارج واما
في الوجود والموصوفية فظاهر لانهما امران عدميان فلا يصلحان اثرا للموجد والجواب
ان تاثير المؤثر في الماهية ومعنى تاثيرها فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعل اياها تلك الماهية
فانه غير معقول اصلا اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها لتتصور توسط جعل بينهما فتكون
احديهما مجعولة والاخرى مجعولة اليها وهذا معنى قول الحكماء ان الماهيات ليست مجعولة بجعل
الجاعل على ما يحكى عن ابي علي انه سئل عن هذه المسئلة وقد كان ياكل مشمشا فقال الجاعل لم
يجعل المشمش مشمشا بل المشمش موجودا وقد يوجد في بعض النسخ ههنا قوله الحجة وجوابه
وقد سبق منا في المتن عبارة اخرى وهي قوله بعد اعتبارهما بالنظر اليهما ثبت مالا بالغير وقد
شرحناه هناك فلا نعيده ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في
عدمه ايضا لاستواء نسبتهما اليه لكن العدم نفي محض لا يصلح اثر الشي والجواب ان العدم لا يصلح
اثر الشي كيف وعدم الممكن مستند الى عدم علته لا بقا للوجدان استناد العدم الى العدم
كما ذكر جاز استناد الوجود الى العدم وانه ينفي ايضا الحاجة الى وجود المؤثر في العالم
فينسد باب اثبات الصانع وايضا عدم الحكم عند عدم علته ضروري واما ان عدمه معلل بعدمها
او باعم ملازم لعدمها فلان التغير معلوم ودعوى الضرورة غير مسموعة بل لا بد من دليل
على ذلك لانا نقول هذا كلام على السند الاخص مع انا نجيب عن الاول بان الضرورة تحكم
بجواز استناد العدم الى العدم وامتناع استناد الوجود الى العدم وعن الثاني بانه

نسبق ان العقل كما يحكم بترتب وجود المعلول على وجود العلة باستعمال الفاء كقولك وجد
حركة اليد فوجد حركة المفتاح كذلك يحكم بترتب عدمه على عدمها باستعمال الفاء كقولك
عدم حركة اليد فعدم حركة المفتاح اعني عدم حركة المستند الى حركتها فكما ان استناد وجود
الى وجودها بديهي كذلك استناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يكون عدمه مستندا الى امر ملازم
لعدمها لجاز ايضا ان يقال وجوده مستند الى امر ملازم لوجودها وهذا باطل بديهة
فدعوى الضرورة هنا لكافية ومنعها مكابرة محضا اذا كان عدما نحادث قال الممكن
الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته اي علة الافتقار وهو الامكان اختلفوا في ان الممكن الباقي
هل يفتقر الى مؤثر حال بقائه ام لا فذهب من قال علة الافتقار هي الامكان وحده الى ان الممكن
الباقي يحتاج الى المؤثر حال بقائه لان علة الحاجة اعني الامكان لازم لماهية الممكن لا ينفك عنها
فهي موجودة حال البقاء فيوجد معلولها ايضا اعني الحاجة ومن قال علة الحاجة الى
المؤثر هو الحدوث وحده او مع الامكان وقال العلة هو الامكان بشرط الحدوث
يلزمه ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة
وقد التزم جماعة منهم وتمسكوا ببقاء البناء بعد فناء البناء وقالوا ان العالم محتاج الى الصانع
في ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد ان خرج اليه لم يبق له حاجة اليه حتى لو جاز العدم على
الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر العالم عدمه ولما كان هذا امرا شنيعا قال بعضهم
ان الاعراض غير باقية بل هي متجددة دايما اما بتعاقب الامثال واما بتوارد الوجود على ما هو
بعينه فهي محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا واما الجواهر اعني العالم وما يتركب هي منها
اعني الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة المحتاجة الى الصانع فهي محتاجة
اليه دايما والمؤثر بعد البقاء بمعنى الاحداث حاصل مقدر تقديره لو احتاج الممكن الباقي

حال بقائه الى المؤثر لزم امكان تأثير المؤثر في الممكن الباقي لكنه مح لان المؤثر ان افاد نفس الوجود
الذي كان حاصلا قبل لزم تحصيل الحاصل وان افاد امرا اخر متجددا لم يكن التأثير في الباقي
بل في المتجدد وتقرير الجواب ان المؤثر يفيد البقاء للممكن الباقي بهذا البقاء فتأثير المؤثر في الممكن
الباقي وذلك لانه جعله متصفا بالبقاء والمقيد بقولنا بهذا البقاء اشارة الى ان افادة البقاء
للممكن الباقي ليس تحصيلا لما كان حاصلا قبل بل هو تحصيل الحاصل بذلك التحصيل وقد عرفت انه
ليس بمح ولنزد توضيحا لهذا المقام فانه مما اشتبه على كثير من الاقوام فنقول ان اتصاف الممكن بالوجود
في زمان حدوثه كما لا يكون مقتضى ذاته لاستواء نسبة ذاته الى طرفي وجوده وعدمه كذلك اتصافه به في
الزمان الباقي وما بعده من الازمنة ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفي وجوده وعدمه
امر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في
الزمان الثاني وما بعده فكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث يستند الى المؤثر كذلك اتصافه
به فيما بعده من الازمنة والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه بالبقاء فهو في وجوده
ابتداء وفي بقائه محتاج الى المؤثر الذي يفيض الوجود ويديمه له وحاجته اليه في حال بقائه كحاجته
في ابتدائه فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى على العالم في آن لم يبق موجودا
ويعينك على تعقل ذلك اعتبارك بما استضاء بمقابلة الشمس فانه كلما احتجب عنها زال
ضوؤه وما تمسكوا به من مثال البناء فهو مهدوم بان الكلام في العلة الموجبة وليس البناء
علة موجبة للبناء في الحقيقة انما هو حركة يده مثلا وتلك الحركات الآلات من الاخشاب و
اللبنات وتلك الحركات علل معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة
الى علل فاعلية هي غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يبقى شيء منها وهنا
اي وهو لان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر في بقائه جاز استناد القديم الى المؤثر الموجب لانه

وكذلك للعقل ان يتصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدم نفسه يستدعي
ثبوته فيكون هنا جمعا بين وجوده وعدمه لكنه ليس باجتماع النقيضين المستحيل لان اتصاف
العقل بالوجود وان كان بحسب نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل ومحض
اعتبار وعدم العدم اي عدم المعدوم مطلقا وهو ما ليس له ثبوت بوجه من الوجوه لا
ذهنا ولا خارجا بان تمثل المعدوم المطلق في الذهن ويرتسم اي لاحظه بعنوان المعدومية
وهو ثابت باعتبار اي المعدوم مطلقا لكونه متصورا بعنوان المعدومية ثابت في الذهن
متصف بالوجود الذهني بحسب نفس الامر فيتم للثبات باعتبار اي المعدوم مطلقا لكونه
بحسب فرض العقل ومحض اعتبار لان العقل فرضه معدوما مطلقا ولاحظه بعنوان
المعدومية وقد مر ان هذا ليس بجمع للنقيضين ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور
ولا تناقض هذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشيء ايجابا كان
او سلبا مشروط بتصوره بوجه ما اي بوجود المحكوم عليه في الذهن وهي انه
لو صح ذلك لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق
المشروط بدون تحقق الشرط واللازم باطل لاستلزامه التناقض لان موضوع هذه القضية
وهو المعدوم مطلقا قد حكم عليه بامتناع الحكم مطلقا فهو موصوف بامتناع الحكم
عليه وبصحة الحكم ايضا وهذا جمع للنقيضين وحاصل الجواب ان المعدوم المطلق
ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار على ما مر وصحة الحكم عليه باعتبار انه غير ثابت ولا
تناقض مع اختلاف الجهة والاعتبار وفي بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه من حيث
هو ثابت قوله ولا تناقض قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس ثابتا والا تناقض يعني ان المعدوم
المطلق متصف بامتناع الحكم من حيث انه ليس بثابت واتصافه بصحة الحكم عليه ليس من تلك

باعتبار انه ثابت متصور وامتناع الحكم عليه

للحيثية بل من حيث هو ثابت والا لزم التناقض لاتحاد الجهة وهو في العبارتين واحد
ولهذا اي ولان للعقل ان يتصور جميع الاشياء يقسم العقل الموجود الى ثابت في الذهن وغير
ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع ان ذلك يقتضي تصور ما ليس ثابتا في الذهن ضرورة ان
تقسيم مفهوم الى الاقسام بدون تصور الاقسام محال والحكم على امرين بانهما متمايزان بدون
تصورهما والحكم عليهما غير متصور وتصور ما ليس ثابتا في الذهن وان اقتضى ان يكون
ما ليس ثابتا في الذهن ثابتا فيه لكن لا محذور فيه لما عرفت من ان ذلك ليس اجتماع النقيضين
وفي بعض النسخ بدل قوله ولهذا يقسم الموجود قوله ولهذا انقسم الموجود ومع ذلك يجب ان
يحمل الموجود على الموجود في الذهن ليستقيم الكلام ولما كان لقائل ان يقول الحكم بامتياز
احد الشيئين عن الاخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل مغايرة
لهوية الاخر فلو حكم العقل بالامتياز بين الثابت وما ليس ثابتا لاستلزم ذلك ان
يكون لما ليس ثابتا في العقل هوية عقلية وذلك محال اجاب عن ذلك بقوله وهو اي الحكم
بامتياز احد الشيئين عن الاخر لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين فان للعقل ان
يحكم بالامتياز بين ما لا هوية له في العقل وما له هوية عقلية وليس لما لا هوية له هوية
ولو سلم ذلك وعرض له اي لما ليس ثابتا في الذهن هوية عقلية لكان حكمها حكم
الثابت يعني قد عرفت ان امرا يمكن ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار اخر
كذلك يمكن ان يكون لما لم هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار اخر ولا محذور
في ذلك واذا حكم الذهن على الامور الخارجية اي الموجودات الخارجية بمثلها من الموجودات
الخارجية كقولنا هذا الجسم ابيض وجب التطابق بين الحكم والخارج في صحته يعني اذا

يعني اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج يتحقق هناك نسبة بينهما خارجية فاذا كان
الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقا لتلك النسبة الخارجية وهذا هو المعنى بمطابقة
الحكم للخارج والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها
والا اي وان لم يكن حكما الموجودات الخارجية على مثلها فلا يعني لا يجب في صحة الحكم
مطابقته للخارج اذا حكم بالامور العقلية على الامور العقلية كقولنا الامكان اعتباري
او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن او اعمى واما الحكم بالامور الخارجية على الامور
العقلية فذلك ممتنع صحته وصدقا ايجابا لامتناع ان يكون الموجود الخارجي ثابتا لما هو امر عقلي
لا ثبوت له في الخارج اقول والمراد بالحكم في هذا البحث هو الحكم الايجابي على ما هو المتبادر
والا فكون النسبة خارجية لا يتوقف على كون طرفيها موجودين في الخارج فان الامور الخارجية
مسلوبة عن الامور العقلية في الخارج فيتحقق هناك نسبة سلبية خارجية فاذا حكم بالامور
الخارجية على الامور العقلية يجب في صحته التطابق بين النسبة الحكمية وبين تلك النسبة
الخارجية كما يجب ذلك اذا كان الطرفان موجودين في الخارج واشار بقوله بل يجب الى
ان الحكم الصحيح ما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما في
قولك زيد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى لا يتصف بها زيد الا في الخارج وهنا ما في
من ان الموجودات الخارجية قد تتصف في الخارج بالامور العدمية وان انتفاء المحمول
في الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل الخارجي وان صدق شيء على اخر ايجابا بحسب الخارج يتوقف
على وجود الاخر فيه فان ما لا يوجد في الخارج لا يثبت له في الخارج شيء اصلا ولا
يتوقف على وجود ذلك الشيء قطعا وقد لا يكون مطابقا في الخارج كما في قولنا الانسان

[illegible]

ممكن فان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج وكما في قولنا
الامكان اعتباري ولا يتصور فيها نسبة لتكون من مطابقة الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود
في الخارج فلا يمكن ان ينسب اليه شيء في الخارج واذا عرفت ان ما لا يكون طرفاه موجودين في
الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا للخارج علم ان مطابقة الخارج وعدم مطابقته
له لا يكون معيارا لصحته وفساده فلا بد من امر اخر يعلم به صحة الحكم وفساده فلذلك قال
ويكون صحيحا باعتبار مطابقته لما في نفس الامر وعدم مطابقته له والمراد بنفس الامر ما يفهم
من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا اي في حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك
المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر الشأن وبالشيء وبالنفس الذات لا مطابقته لما في
الاذهان لامكان تصور الكواذب فان الاذهان قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة
للواقع فلو كان صحة الحكم بمطابقته لما في الاذهان لزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا
وصدقا لمطابقته لما في الاذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا وايضا قد يختلف الاحكام
في الاذهان فان الحكماء يعتقدون قدم العالم والمتكلمين حدوثها فيلزم ان يجتمع المطابقتان
اقول ههنا اشكال قوي قد اشرنا اليه فيما سلف وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون
مغايرا لما في الاذهان من النسب الحكمية لان ما في الاذهان من النسب الحكمية يعتبر مطابقته
لما في نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق وايضا فانهم
قالوا موافقا لما ذكره المصنف ان المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان
من النسب الحكمية وهذا تصريح منهم لمغايرتها ومعلوم ان ما لا يكون في الاذهان يكون
في الخارج لعدم الواسطة وايضا فالمراد بالخارج خارج الذهن فاذا لم يكن في الذهن يكون
في الخارج الذهن لا محالة فما معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون
صحته لمطابقته لما في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في الاذهان وقيل المراد بما في نفس الامر
هو ما في العقل الفعال وهو غير الخارج لان المراد بالخارج ما هو خارج عن القوى
الادراكية وما في ذهننا من الاحكام ان كانت مطابقة لما في العقل الفعال كان صادقة
مطابقة لما في نفس الامر لكونه عينه وعن الثاني بتسليم امتناع مطابقة التي لما هو
متاخر عنها بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة و
كذلك علم الواجب وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه الكلي كاف في
المطابقة هنا وقد قيل كما ان قوله وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم منهما بالتناقض
متعلق بمباحث الوجود والعدم على معنى ان للعقل ان يتصورهما ويحكم بالتناقض بينهما
كما في سائر المتناقضات كذلك قوله واذا حكم الذهن متعلق بقوله ويحكم بينهما بالتمايز
كانه قيل الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به وان طابقه كان كل
من المتمايزين ذا هوية ثابتة في الخارج فيكون ما ليس ثابت في الخارج ثابتا فيه هف
واجاب بان صحة الاحكام وصدقها قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة نفس
الامر دون الخارج فوله غير نظر اما اولا فلان حكم العقل على امرين بانهما متمايزان فرع
تصورهما سواء كان ذلك الحكم من العقل صادقا او كاذبا لان الحكم على شيء وان كان
كاذبا يستدعي تصور المحكوم عليه فلا وجه لقوله الحكم بالتمايز ان لم يطابق الواقع كان
كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح في مقصوده واما ثانيا فلانه
صرح بانه يجوز ان يكون امر ما ذا هوية باعتبار وبلا هوية باعتبار كما انه يجوز ان

يعني معيار الحكم لصحته وفساده
فيما لا يكون طرفاه موجودين
في الخارج مطابقته لما في نفس
الامر وعدم مطابقته له منه

يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار لا يتوجه هذا السؤال وجه ورود واما ثانيا فلانه
المتغايرين هما الثابت في الذهني وغير الثابت فيه فاللازم من مطابقة الحكم بالتغاير للخارج
ان يكون كل من المتغايرين ثابتا في الخارج فيلزم ان يكون ما ليس ثابت في الذهن ثابتا في الخارج
فيلزم ولا محذور فيه لا ان يكون ما ليس ثابت في الخارج ثابتا فيه وانما يلزم ذلك ان لو
كان احد المتغايرين هو ما ليس ثابت في الخارج وهو ممنوع فبطل قوله فيكون ما ليس
ثابت في الخارج ثابتا فيه ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يرتبط بهما المحمول فقد سبق
منا اشارة الى هذا المعنى في بيان المواد اعني الوجوب والامكان والامتناع الا انه
ذكره ههنا ليبني عليه بيان ما يستدعيه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير باعتبار
ثم يتعرض لدفع الاشكال الذي يتجه على الحمل مطلقا وعلى حمل الوجود والعدم خاصة
والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم
بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والحمل الايجابي
يستدعي اتحاد الطرفين اي الموضوع والمحمول من وجه والا لكان الحمل الايجابي
بالمواطاة حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه آخر والا لكان حملا للشيء
على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي ومعنى الحمل ان المتغايرين
مفهوما متحدان ذاتا فان قيل يرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا تغايرت
في الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما يشهد به البديهة وهو
مردود بان الامور المتغايرة في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي ما صدقت هي
عليه وقد يفسر الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين ذهنا بحسب الوجود تحقيقا او

الحكم

تقدير

تقديرا ورد عليه حمل العدميات على الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد هناك في الوجود
بل رب موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع
والوجوب ثبوتي والامكان اعتباري والجنس مقوم للنوع والنوع كلي والفصل
علة للجنس الى غير ذلك فانما وان منع ايجاب بعضها فلا كلام في البعض وان اريد بالوجود
اعم من الذهني والخارجي ليتناول امثال هذه القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير
في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للوجود في الذهن الا الحاصل فيه
وهو معنى المفهوم وقد يفسر الحمل باتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء على
على الماهية المركبة منها وجهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا لهما يعني قد يكون مفهوم
الموضوع تمام حقيقة ما صدق عليه فحينئذ يكون جهة الاتحاد اعني الذات متحدا مع مفهوم
الموضوع حقيقة وهذا ما يقال ان العنوان قد يكون عين الذات كقولنا الانسان
كاتب وقد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فحينئذ يكون جهة الاتحاد مع
مفهوم المحمول متحدا حقيقة كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون مفهوم الموضوع
ولا مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فلا يتحد جهة الاتحاد مع واحد منهما
بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالآخر ولا اعتبار عدم القيام
في القيام لو استدعاه هذا جواب شك يورد على الحمل الايجابي مطلقا تقريره ان
يقال ان طرفي الحكم لما وجب ان يكونا متغايرين وجب ان يكون احدهما قائما بالآخر
اذ مع التغاير لو لم يقم احدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما
اجنبيا عن الآخر ففي قولنا كل رومي ابيض لو لم يكن البياض قائما بالرومي لم يكن

بين البياض والرومي مناسبة كما ليس بين السواد وبينه مناسبة فلم يكن حمل البياض على
الرومي اولى من حمل السواد عليه هف واذا كان احد الطرفين قائما بالاخر ومع
التغاير لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن
الاخر ففي قولنا كل رومي ابيض لو لم يكن البياض قائما فالطرف الاخر في نفسه ليس متصفا
بالطرف القائم به والا اجتمع المثلان عند قيامه وح يلزم قيام الشيء بما ليس متصفا
به وذلك جمع للنقيضين وتقرير الجواب ان تغاير الطرفين لا يستدعي قيام احدهما
بالاخر فان قولنا كل انسان ناطق حمل صحيح بلا شبهة ولا يتصور قيام بين الكل والجزء
قولك لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن
الاخر قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدين بالذات ولو سلم ان التغاير
يستدعي قيام احدهما بالاخر فلا نسلم انه يستدعي اعتبار عدم القائم في القيام ليلزم
اتصاف الشيء بما ليس متصفا به قولك فالطرف الاخر في نفسه ليس متصفا بالطرف
القائم به قلنا مسلم ولكن معناه ان القائم ليس ماخوذا معتبرا مع ما قام به و
لا يلزم من عدم اعتبار القائم مع ما قام به اعتبار عدم القائم معه للفرق الظاهر
بين عدم الاعتبار واعتبار العدم قيل بان هذا موقوف على مقدمات تشتمل على الحمل
الايجابي ويلزم بيان امتناع الحمل باثبات الحمل وذلك ابطال للشيء بنفسه اقول فيه
نظر لان له ان يقول لو لم يكن الحمل صحيحا يثبت ما ادعيت من غير حاجة الى بيان وان كان
صحيحا كانت مقدماتي هذه صحيحة ولزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته
فهو باطل قطعا تقرير اخر انا اثبات الوجود للمهية بمعنى حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت

الوجود لها والا لم يكن الحمل صحيحا والوجود لا يكون ثابتا للمهية المعدومة والا
اجتمع النقيضان فيكون ثابتا للمهية الموجودة واثبات الوجود للمهية يستدعي وجود
المهية قبل وجودها وذلك محال لافضائه الى ان يكون المهية موجودة بوجودين او بوجود
واحد مرتين وتقرير الجواب ان اثبات الوجود للمهية لا يستدعي وجود المهية قبل
وجودها قولك الوجود لا يكون ثابتا للمهية المعدومة قلنا نعم قولك فيكون ثابتا
للمهية الموجودة قلنا ممنوع فان الوجود كما ستحققه ثابت للمهية من حيث هي لا للمهية
المعدومة ولا للمهية الموجودة وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها بل نفيها لا
اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب شك يورد
على سلب الوجود عن المهية تقريره ان نفي سلب الوجود عن مهية لا يمكن ما لم يتميز
تلك المهية عما سواها من المهيات والا لم يتعين تلك المهية من بين المهيات بسلب الوجود
عنها وكل ما هو متميز فهو ثابت موجود فالمهية ما لم يكن موجودة لا يمكن سلب
الوجود عنها فيكون حصول الوجود للمهية شرطا لسلب الوجود عنها وهو جمع
للنقيضين وتقرير الجواب انه ان اريد تميزها وثبوتها في الخارج فلا نسلم ان سلب
الوجود عن مهية لا يمكن ما لم يتميز تلك المهية عما سواها بحسب الخارج بل يكفي تميزها
في الذهن فسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها في الخارج بل يقتضي نفيها لان معنى
سلب الوجود عن المهية نفي المهية راسا لا اثبات نفيها على معنى ان هناك امرا متحققا
هو المهية وقد ثبت لها الانتفاء وان اريد تميزها وثبوتها في الذهن فذلك مسلم لكن ليس
بشرط سلب الوجود وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود اي انتفائه فلا محذور

فان الوجود لم يسلب عن المهية الموجودة بشرط كونها موجودة فيه حتى يلزم اجتماع النقيضين
بل انما يسلب عن المهية من حيث هي غايته الامر انها لكونها محكوما عليها بالسلب قد صارت
موجودة في الذهن واللازم منه ان يتحقق هناك قضية موجبة مطلقة عامة وهي قولنا المهية
موجودة في زمان كونها محكوما عليه وهما لا يتناقضان والسالبة المطلقة العامة
اعني سلب الوجود عن المهية في الجملة واعلم ان ارتسام المفهومات في المبادي العالية ان كان
ذهنيا لها لم يكن الحكم بسلب الوجود المطلق او الذهني عن مهية من المهيات مطابقا للواقع
فلا يرد هنا الشك فيهما لا يحتاج الى دفعه والحمل والوضع من المعقولات الثانية لانهما يعرضان
للمعقولات الاولى من حيث هي في العقل فيقالان على افرادهما بالتشكيك فان حمل الصفة على
الموصوف اولى بالحملية من حمل الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالحملية من حمل
الموضوع عكسه وكذا الحال في الوضع فان وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم اولى
بالوضعية من عكسهما وليست الموصوفية بثبوتية والا لتسلسل وقد ذكرنا ذلك في ضمن ما نقلنا
من صاحب التلويحات فلا نعيده ثم الموجود قد يكون بالذات وهو ما يكون له وجود بنفسه
سواء كان قائما بغيره كالسواد او لا كالجسم وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون له وجود
بنفسه لكن ما صدق هو عليه من الافراد يكون موجودا كاللاانسان الصادق على الفرس
واللااعمى الصادق على زيد فان الفرس وزيدا موجودان بالذات واللاانسان واللااعمى
موجودان بالعرض بمعنى ان ما صدقا عليه موجود واما الموجود في الكتابة والعبارة
فمجازي الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان ويقال للموجود
في الاعيان وللموجود في الاذهان انه موجود حقيقة وقد يكون له وجود في العبارة وقد يكون

له وجود في الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز وذلك لان الموجود من زيد مثلا في
العبارة صوت موضوع بازائه وفي الكتابة نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد
نعم اذا اسند الوجود الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ لكان
وجودا حقيقيا من قبيل الموجود في الاعيان بل انما سماه موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه
يكون موجودا بالمجاز ايضا فلم جعل الموجود في العبارة او الكتابة مجازا دون الذهن
لانا نقول له وجود في الذهن ونهما لا نسلم انها يوجد في الذهن ووجودها الذهني ثابت لها
بالذات لا بالعرض وليس كذلك وجودا في العبارة ولا في الكتابة بل هو وجود حقيقي ذاتي
واجيب بان مفهوم اللاانسان لما حمل مواطاة على موجود ذهني عيني كالفرس مثلا صار كانه
هو فالوجود منسوب الى الفرس اولا وبالذات منسوب اليه ثانيا وبالعرض واما الموجود
في العبارة والكتابة فلا يعني به لفظ الفرس او نقشه في الكتابة لانهما من الموجودات العينية
المحسوسة بل يعني به ان ذات الفرس موجود في العبارة او الكتابة اما في العبارة فباعتبار
ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحد موجود فيها واما في الكتابة فباعتبار ان
الدال عليها بواسطة او بواسطتين موجود فيها ولا شك ان جعل ذات الشيء موجودا باعتبار ان
الدال عليها بواسطة او بغير واسطة موجود فيه ابعد من جعل المحمول على الموجود باعتبار كونه محمولا
عليه موجودا فيتحقق احدهما موجودا بالعرض والاخر موجودا بالمجاز تنبيها على التفاوت
بينهما والمعدوم لا يعاد اختلف في جواز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه الشخصية
فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري
ومحمود الخوارزمي من المعتزلة الى امتناعها واختار المصنف وهؤلاء وان كانوا مسلمين

معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجساد بل بتفرق
اجزائهما وخروجها عن الانتفاع بها ويأولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى وتوقف بعضهم
منهم على الحكم واستدلوا بوجوه اشار الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه
بصحة العود يعني لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لكن المعدوم ليس له هوية
ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه والجواب من
وجوه الاول المعارضة وهي ان يقال لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود
لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة وبيانه في الكلام الخ لا يقال الحكم بصحة العود لكونه ايجابيا
يستدعي وجود الموضوع فلا يصح الحكم على المعدوم بخلاف الحكم بامتناع العود فانه يجوز
اعتباره سلبا بان يقال يمتنع عوده في معنى لا يصح عوده والسالبة لا يقتضي وجود موضوعها
فيصح الحكم السلبي على المعدوم لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار في الحكم بصحة العود
بان يقال معنى يصح عوده لا يمتنع عوده وليمتنع حتى يصح على ان السلب كالايجاب في
اقتضاء الاشارة العقلية الى المحكوم عليه فاذا امتنع الحكم الايجابي على المعدوم لامتناع
الاشارة العقلية اليه على ما ذكرت لامتنع الحكم السلبي عليه ايضا وتمت المعارضة [illegible]
الثاني النقض وهو ان يقال ما ذكرتموه من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود
لو تم فدليل على انه لا يصح اصلا حكم من العقل على ما ليس موجودا في الخارج مع انا قد نحكم على
ما ليس موجودا في الخارج احكاما صادقة لا شبهة فيها كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد
ومن سيولد يجوز ان يتعلم واجتماع النقيضين ممتنع وشريك الباري ممتنع الى غير ذلك
مما لا يعد ولا يحصى بل قولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس موجودا في الخارج

بعدم

بعدم صحة الحكم عليه والثالث المنع وهو ان يقال لا نسلم انه لو صح اعادة المعدوم لصح
الحكم عليه بصحة العود لكونه لا هوية له يتصورها ويحكم عليها لانه لا يلزمه امتناع
العود لجواز وقوعه بتأثير الفاعل من غير ان يتصوره متصور او يحكم عليه بشيء من الاحكام
ولو سلم فقوله لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اراد به انه ليس في الخارج فذلك ممنوع عند
المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج ولا يقوم حجة عليهم واما عندنا فمسلم لكن يمنع
قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا تتوقف على الهوية الخارجية بل
يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها يتوقف على الهوية الخارجية فنقول اما ان يريد انه ليس له في
زمان من الازمنة هوية خارجية على معنى دوام السلب فذلك ممنوع لان المعدوم في زمان كونه
موجودا له هوية خارجية واما ان يريد انه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوما فلا [illegible]
مسلم لكن لا نسلم قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه اذ الثابت بهذا انه يمتنع الاشارة العقلية اليه في زمان
كونه معدوما وذلك غير مفيد لجواز ان يكون الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجودا لكنا
نحكم على زيد في زمان وجوده بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد والى الثاني بقوله ولو اعيد تخلل العدم
بين الشيء ونفسه اذ المفروض ان المعاد هو المبتدأ بعينه وتخلل شيء انما يتصور بين شيئين والجواب
انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان
اخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هنا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني
وجوده بعينه وايضا انه لا يجوز التميز في الحالين بعوارض مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة بحالها
في الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه وايضا لو [illegible] ثم هذا الدليل لو دل
على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك
الشخص في طرفي زمان البقاء والى الثالث بقوله ولم يتميز فرق بينه وبين المبتدأ و[illegible]

اذا امتناع حكم العقل عليه بصحة العود

لا هوية ثابتة في الذهن ممنوع وان اراد به [illegible]

عليه دهر ويلزم التسلسل في الزمان بعين ما جاز اعادة المعدوم بعينه بجميع مشخصاته لجاز
اعادة وقته الاول لانها من جملتها ثم ان الموجود بعد كونه في هذا الوقت غير الموجود بعينه
غير الموجود بعينه كونه في وقت آخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ
لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول وفيه دفع للتفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث
كان شيء واحد مبتدأ والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري وايضا جمع بين المتقابلين حيث صدق
على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدأ ومعاد لما اشرنا اليه من لزوم كونه
مبتدأ من جهة كونه معادا وايضا لافضائه الى التسلسل في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدأ
والوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا لم يكن اعادته له بعينه بل بالقبلية
والبعدية بان يكون ذاك زمان سابق وذاك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته
لما ذكرنا ويتسلسل وقد يجاب عن هذا الوجه الثالث بانه اوجه بحسب ما يلزمه من المفاسد الثلث
ويجاب عن هذا الاخير بمنع ان لا مغايرة بين الوقتين الا بالقبلية والبعدية لجواز التغاير بغير
ذلك من العوارض التي لا مدخل لها في التشخص اوله وايضا فانه استدلال بعدم العلم بالتمايز
في الصدق لان الوقت ان كان من المشخصات لم يصح قوله كان المبتدأ في زمان سابق والمعاد
في زمان لاحق لامتناع التغاير بين المبتدأ والمعاد بحسب العوارض المشخصة وان لم يكن مشخصا
لم يصح قوله ويلزم اعادته لان اللازم انما هو اعادة العوارض المشخصة لا اعادة جميع العوارض
واقول يمكن توجيهه بما يندفع معه هذان الجوابان وهو انه لو اعيد الزمان بعينه لكان
المبتدأ مقدما على المعاد ضرورة تخلل العدم بينهما وذلك يقتضي ان لا يجامع فيه المتقدم المتأخر
ولا يتصور ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فيلزم ان يكون للزمان زمان ولا يمكن ان يقال
ههنا ان التقدم والتأخر بحسب الذات لا بامر زائد عليهما كما في اجزاء الزمان لان تقدم شيء واحد

الزمان على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات على
بعض لتغايرها ويلزم اعادته لما ذكرنا ويلزم التسلسل والجواب عن الجميع انا لا نسلم كون الوقت من
فانا قاطعون بان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلاف
ذلك نسب الى السفسطة وما يقال من انا نعلم بالضرورة ان الموجود بعد كونه في هذا الزمان
غير الموجود بقيد كونه في الزمان السابق فذلك تغاير بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج
ويحكى انه وقع هذا البحث لابي علي مع احد تلامذته وكان مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء
على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابو علي ان كان الامر على ما زعمت فلا يلزمني الجواب لاني غير
من كان يناظرك وانت ايضا غير من كان يناظرني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير
في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات ولو سلم فلا نسلم انه لما وجد في الوقت الاول يكون مبتدأ
البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا ولم يكن هو مسبوقا بحدوث اخر وههنا ما يقال ان المبتدأ
هو الواقع اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني فيندفع
بهذا ما سوى لزوم التسلسل في الزمان ويندفع ايضا بان الزمان عند القائلين بجواز اعادة
المعدوم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار ومنها انه لو جاز
اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله ابتداء عنه مستأنفا في وقت اعادته فانه لو جاز ان يوجد فرد
من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص مكتنفا بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان
يوجد ابتداء فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدأ فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة
لعدم الاختلاف فيهما ويمكن ان يحمل قوله ولم يبق فرق حينئذ بين المبتدأ على هذا الجواب والجواب
انه ان اراد مثله بما يشاركه في الماهية فتشخصاتها كما يظهر من قوله فان الفارق بينهما لا يكون الماهية
ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها فوجود المثل بهذا المعنى محال اذ يلزم منه ان يتشخص

شخصان بتشخص واحد فيكون التشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون تشخصاً لان مقتضى التشخص
التوحيد المانع من الشركة مطلقا ولو سلّم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخصة فان المعاد ما قد
وجد ثم عدم والمثل المبتدأ ما لا يكون كذلك لا يقال نحن هنا اذا وجد فرد يكتنف بعوارض مشخصة
ثم علم انه الذي وجد اولا ثم عدم وليس موجودا مبتدأ لانا نقول لا استحالة في عدم التميز بينهما عند
العقل اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر على انه كلام على السند الاخص وان اراد
بالمثل ما يشاركه في الماهية فقط فلزوم عدم الفرق ح لجواز الامتياز بالعوارض المشخصة سند القائلون
بجواز اعادة المعدوم بانه لو امتنع عود المعدوم وهو جائز عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع
ليس لماهية المعدوم ولا للوازمها والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء
او لازمه لا يختلف ولا يتخلف بحسب الازمنة فهنا لامر منفك عنها فيزول الامتناع عند انفكاكه
فكان العود جائزا واجاب المصنف بقوله والحكم بامتناع العود لامر لازم للماهية يعني ان الموصوف
بامتناع العود هي الماهية الموصوفة بطريان العدم وهذا الوصف اعني كونه قد طرء عليها العدم
امر لازم للماهية الموصوفة بطريان العدم لكونها ماخوذا مع هذا الوصف وامتناع العود لها
بسبب هذا اللازم وهو لا يقتضي امتناع وجوده ابتداء لعدم تحقق سبب الامتناع اعني هذا
اللازم هناك قيل لا نسلم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع الوجود وذلك لانه كما لا يكون
الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود وممتنعة العدم كذلك لا يكون الماهية
الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود وواجبة العدم اقول فيه نظر لان جواب المصنف
في هذا التلخيص منع وسند اذ حاصله انا لا نسلم انه لو كان امتناع العود لماهية المعدوم او
لامر منفك عنها امتنع وجودها ابتداء قولك لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يتخلف ولا يختلف
بحسب الازمنة قلنا مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون سبب الامتناع وصفا لماهية المعدوم الموصوفة

بطريان العدم لازما لها اعني كونها قد طرء عليها العدم وتخلف الامتناع عن الوجود ابتداء لمعنى الاخص
اعني طريان العدم وكلام هذا القائل ان كان منعا للسند كما يفهم من قوله لا نسلم فهو غير مفيد
وان كان ابطالا له فما ذكره لا يفيد الابطال لانه قياس فقهي غير مقبول في العقليات ولو سلم
فابطال السند الاخص لا يفيد وقد يسند المنع بان ماهية المعدوم من حيث هي يجوز ان يقتضي امتناع
العود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من
امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده بعد
عدمه لذاته ولا يمتنع وجوده مطلقا قال صاحب المواقف لوجود امر واحد في حد ذاته لا
يختلف ابتداء واعادة بحسب ذاته بل بحسب ما ينضاف الى امر خارج عن ماهيته وهويته
فاذن يتلازم الوجودان اي المبتدأ والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء
المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى الجوهر فما كون الشيء الواحد في ذواتها ولو
ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان اخر كزمان الاعادة معللا بان الوجود
في زمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة
فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه وامتناع ذلك المغاير لجواز
الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود المطلق ومغاير
للوجود في زمان اخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق والمغاير واجبا
وفي تجويز هذا الانقلاب مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل
ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان اخر واغناء للحوادث
عن المحدث وسد لباب اثبات الصانع لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها
معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى الصانع في حدوثها

بطريان

انتهى كلامه اقول ان هذا الكلام عن آخره حق وصواب لكن لا اثر له في دفع هذا
الجواب وتحقيق المقام يستدعي زيادة بسط في الكلام فنقول الوجوب عبارة عن
اقتضاء الذات للوجود مطلقا والامتناع عن اقتضاء العدم مطلقا والامكان
عن لا اقتضائهما مطلقا ومن قد تقدم انه لا يجوز الانقلاب في هذه المفهومات الثلثة بان
يكون شيء واحد واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا في زمان آخر او بالعكس او ممكنا في زمان
ويصير ممتنعا في زمان آخر او بالعكس لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف
بحسب الازمنة لكن الوجود قد يتقيد بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود
المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم وان
هذا الوجود يمتنع اتصاف ذات الواجب به فضلا عن اقتضائه له وبذلك لا يخرج ذات
الواجب عن كونه واجبا ولا ينقلب عن وجوبه الذاتي الى الامتناع الذاتي لان اقتضا
الوجود مطلقا باق بحاله لم يدخله تغير ولا تبدل وانقلاب وكذلك العدم قد
يتقيد بكونه مسبوقا بالوجود فلا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن
اتصافه به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي بناء
على ان اقتضائه للعدم مطلقا باق بحاله وعلى هذا القياس اذا قيد الموجود بكونه مسبوقا
عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات الممكن به ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا في
نسبته الى الوجود المطلق باق بحاله لم يتغير بعد وايضا فانهم قالوا ازلية الامكان
غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي
ثابت ازلا كان الازل للامكان ظرفا بان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا
مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان للماهية

بان يحتاج الى المؤثر في بقائه غاية الامر انه ليس بحال حدوث كما للحادث الباقي فلا يحتاج الا في
البقاء بخلاف الحادث الباقي فانه يحتاج الى المؤثر في الحدوث ايضا لو امكن اي لو امكن مؤثر قديم
يوجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول
وسائر ما يصدر عنه اما بالذات او بالوسائط القديمة قديما والا لكان وجوده بعد ان لم يكن ترجيحا
بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة او لو امكن
القديم الممكن لكان بالنسبة الى ما سياتي من ان كل ممكن حادث فان قيل صفات الباري سبحانه على
ما عدا المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة فيمتنع استنادها الى الطريق الاختيار وبعين الايجاب
قلنا صفاته تعالى وان كانت مفتقرة الى ذاته لا يكون آثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم
الذات وقد سبق منا تحقيق ذلك فلنتذكره وعلى راي المصنف صفات الباري تعالى ليست زائدة
على ذاته كما هو راي الحكماء والمعتزلة ولا يمكن استناده الى المختار اما فيما اذا المؤثر الموجب فنقول
لا يمكن استناده الى المختار لان فعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار والقصد الى الايجاد
يتقدم عليه يقارن لعدم ما قصد ايجاده لان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة ونوقش
بان تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات فيجوز تقارنهما
للوجود زمانا لان الحق هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل قبل هذا القول اذا كان القصد
كافيا في وجود المقصود كان مع المقصود زمانا وان لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا
كقصدنا الى افعالنا ومنع الامام الرازي استناده الى الموجب ايضا متمسكا بان تاثيره في القديم
اما حال بقائه فيلزم ايجاد الموجود واما حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يلزم
كونه حادثا وقد فرضناه قديما هف وقد عرفت جوابه ولا قديم الا بالذات ولا بالزمان
سوى الله تعالى لما سياتي والقديم الذاتي لا بوصفه سوى ذات الله تعالى لما سياتي من ادلة التوحيد

وعن صاحب بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة او قديمة بالذات معناه بذات الواجب بمعنى انها لا
تفتقر الى غير الذات واما القديم الزماني فموصوف به ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة وسيما
ايضا عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على ان الله سبحانه وتعالى صفات موجودة قديمة زمانا
تعالى واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القديم الزماني ايضا عما سوى ذات الله تعالى
ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة
هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم
حالة خامسة هي علة للاربعة مميزة للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما
الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا
الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالثابت مع الذات في الازل على هذا القول امور
قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه المصنف بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت
ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا مدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده
الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان في قوله ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا للاعتراض
اي لا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى
لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت قالوا اثبات القدماء كفر والنصارى انما كفروا لما
اثبتوا ثلاث صفات قديمة سموها اقانيم هي العلم والوجود والحيوة فكيف لا يكفر من اثبت ثمانية
صفات سبعا او اكثر والجواب انهم انما كفروا لانهم اثبتوها ذوات لا صفات وانهم اشتغلوا عن الحقيقة
ما الذات وسموها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح المنفصل لا يكون الا ذاتا
واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر دون اثبات الصفات المتغايرة في ذات واحدة ايضا انما كفر
الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة لاثباتهم الهة ثلاثة كما يدل عليه قوله وما من اله الا اله واحد

واما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تعالى
وصفاته مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم واما الحكماء فقالوا بقدم النفوس والعقول السماوية
والاجسام الفلكية بذواتها وصفاتها من المقدور والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة
متصلة من الازل الى الابد لا ان كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فيكون حادثة وكذا
الوضع والاجسام العنصرية بهيولاها واثبت الثنوية من المجوس قدم النور والظلمة قالوا انما تولد العالم
من امتزاجهما والحرنانيون منهم قدماء الخمسة اثنان منها حيان فاعلان وهما الباري والنفس وهو اي النفس
ما يكون منه الحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهي الهيولى واثنان
لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر والخلاء قالوا عشقت النفس الى الهيولى لتوقف
كمالاتها الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات وذهب المصنف الى انه ليس في
الوجود قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تعالى وادعى ان صفاته ليست زائدة كما ذهب
اليه الحكماء والمعتزلة ولا يفتقر الحادث الى المادة والمدة والا لزم التسلسل يعني لو افتقر كل
حادث الى المادة والمدة لزم التسلسل لانهما حادثان ايضا اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى
فيفتقران ايضا الى مادة ومدة اخريان ويتسلسل الكلام اليهما حتى يتسلسل لا يقال معنى
افتقار الحادث الى المدة ان وجوده مسبوق بوجود مدة سابقة عليه لا يجتمع معه في الوجود فلو
افتقرت الى مدة اخرى بهذه الصفة وهكذا الى غير النهاية لزم وجود حوادث لا بداية لها
لكن وراء الافلاك على راي الحكيم لا مترتبة موجودة معا الى غير النهاية لزم وجود حوادث
لا بداية لها والمحال هو الثاني دون الاول لانا نقول الاول ايضا محال على راي المصنف وسائر المتكلمين
كما سيجيء في بحث ابطال التسلسل وذهب الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة اما
المدة فلان عدم الحادث متقدم على وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع

لان وجود الشيء لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس له شرف بالنسبة الى
وجوده ولا بالرتبة لانه ليس بين وجود الشيء وعدمه ترتيب حسي ولا عقلي فهو بالزمان فان
عدم الحادث في زمان سابق وثبت ان الحادث مسبوق بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر
واثبتوا قسما اخر من التقدم يسمونه التقدم بالذات كما سبق في المتن وذكرنا هناك ان هذا
القسم مبنى لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين في ذلك ههنا وجه اخر وجود الحادث بعد ان لم
يكن بعدية بالقياس الى قبلية ليست كقبلية الواحد على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل
وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية لا تجامع مع البعدية فلا بد لها من معروض
يعرضه بالذات وذلك لان معروض القبلية ان عرضه القبلية لا بواسطة شيء اخر فذلك المعنى المقدم
الاخر هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون
بعده ولا ذات الفاعل ولا الامرين معا ونحو ذلك فتعين ان يكون معروض القبلية بالذات امر يكون
ذاته مقتضيا للقبلية يلزم ان القبلية لا بد لها من معروض كذلك وان اراد به ما يكون معروضا
لها اولا وبالذات لا بواسطة امر اخر فلا نسلم انه لا يكون نفس العدم قوله لان العدم لو اقتضى
لذاته القبلية لا يكون بعده قلنا مسلم لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية وجه ثالث وهو ان
وجود الحادث بعد ان لم يكن قبلية وذلك القبل كم متصل غير قار الذات فهو الزمان اما
انه كم فلانه يقبل الزيادة والنقصان فان قبل زيد الى نوح مثلا اطول وازيد منه الى موسى واما
انه متصل فلانه يقبل الانقسام لا الى حد فان قبل زيد الى نوح يمكن ان يقسم ويقال قبل زيد
الى عمرو وخالد مثلا الى ابي بكر ثم الى نوح وهكذا يمكن ان يقسم قبل زيد الى عمرو
ويقال قبل زيد الى خالد مثلا ثم يقسم الى البشر ثم الى زيد واما انه غير قار الذات فلان اجزاءه
لا تجتمع في الوجود فان كل جزء يفرض منه فهو قبل بالقياس الى اخر فلا يوجد معها اجتماع

امر اعتباري لهما وما هو الا الزمان
او لما ان اراد معروض القبلية

القبل

القبل مع البعد لان القبلية اضافة بين القبل والبعد وكذا البعدية اضافة بينهما والمضافان
يجب اجتماعهما في الوجود لانا نقول هما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما
معا في الخارج فان قيل معنى ههنا عدم اجتماع الجزء الذي هو القبل مع الجزء البعد
انما يكون في الوجود الخارجي فيلزم ان يكون لكل من الجزئين وجود في الخارج لكن وجود
اجزاء الشيء في الخارج ينافي اتصاله اذ المتصل هو ما لا جزء له بالفعل وايضا يلزم ان
يكون ذلك الامر المتصل الذي يسمونه الزمان ذا اجزاء غير قابلة للانقسام اذ لو انقسم
واحد منها الى جزئين لكان احدهما قبل الاخر والاخر بعده لما مر ان الجزئين لا يجتمعان في
الوجود وكان لكل من القبل والبعد وجود في الخارج فكان جزئين ما فرضناه جزءا واحدا
هف وهذا محال لانهم لا يقولون به فيستلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى لان الزمان والحركة
والمسافة امور متطابقة يستلزم انقسام احدها انقسام الاخرين
فيبطل الاصل الذي عليه مبنى قواعدهم لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء في الوجود الخارجي
لا يستلزم ان يكون لها وجود خارجي فان السلب الخارجي لا يقتضي وجود الموضوع في
الخارج كما يقال الوجود والعدم لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج
لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء التي في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم كونه غير قار الذات
فانه يصدق على جميع اقسام المقدار من الجسم التعليمي والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي ايضا فانها
لا اجزاء لها في الخارج حتى تجتمع في الوجود الخارجي بل الجواب ان ماهية الزمان متصلة في حد
ذاتها لا جزء لها بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض العقل انقسامها الى جزئين حكم
بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان احدهما
سابقا والاخر متأخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار والجسم ومنع ايضا ما قيل من
ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر

الذي هو م

لان الامور المتباينة في المهية يجب تباينها في اللوازم وان كانت متخالفة بحسب المهية كان كل جزء
منها منفصلا بماهيته عن باقي الاجزاء فكان اجزاؤه منفصلا بعضها عن بعض فلم يكن الزمان
متصلا واحدا بل كان مؤلفا من امور لا تقبل الانقسام اصلا لان كل ما نفرض فيه من
الاجزاء الابتان متقدم بعضها على بعض والغرض ان الاجزاء المتقدمة والمتاخرة متخالفة
بالمهية فينفصل بعضها عن بعض بالفعل وكل ما يمكن ان يفرض جزء منه كان منفصلا عن غيره
بالفعل فجميع الانقسامات اي الممكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه
غير قابل للانقسام اذ لو قبل شيء منها انقساما ما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات
الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون اجزاؤه الا امورا غير قابلة للانقسام ولو بالفرض فيح يلزم
تركب الحركة والمسافة ايضا من اجزاء لا يتجزى لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة
في الخارج ويكون بعضها مقتضيا للتقدم وبعضها للتاخر واما المادة ويعنون بها
ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولى ان كان صورة او متعلقا ان كان نفسا
وقد يعتبر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع ومتعلق النفس مشتملان عليها فلان الحادث
قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب والامكان وجودي لما سبق من الادلة وليس بجوهر لكونه
اضافيا متحققا فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم
الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا
وهو المعني بالمادة وما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد
لان الاقتدار وعدمه يعلل بالامكان وعدمه فيقال يقدر ولا يقدر لانه ممكن وهذا غير مقدور لانه
ممتنع ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان والنقض بالممكن القديم كالمواد
والمجردات لانها ممكنة ولا مادة لها ولا موضوع باثر امكانها فانها قديمة اذ ليس للقديم حالة ما قبل
الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعي محلا بين والجواب من جهتين الاول انا لا نسلم ان المتعلق

بحادث منحصر في المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئا آخر
له تعلق بالحادث وراء تعلق الحلول والتدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا
يجوز ان يكون الحادث لجوهر امر غير جسماني حالا في جوهر آخر كذلك ولم يقم دلالة على امتناع
ذلك او عرضا قائما بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس ليست اجسام ولا
يمكنهم تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل حينئذ ما فرعوا على هذه القاعدة
مثل ان العقول مجردة لانها بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب كون المعلول ماديا
لان كل حادث لا بد له من مادة والثاني انه ان اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا نسلم انه
وجودي وقد مر بيان فساد دلائلهم وان اريد بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من
ولا يكون هنا من الانقلاب في شيء لما مر من تحقيق معنى الانقلاب فلنتذكر ولهم في التفصي
عن هذا الوجه وجهان احدهما ان المراد الامكان الذاتي وهو محتاج الى المحل فبيانه ان
الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات او بالعرض وهو امكان
ان يكون موجودا لشيء شيء آخر كالبياض للجسم والصورة للهيولى والنفس للبدن ولا خفاء
في احتياجه الى وجود شيء حتى يوجد له شيء آخر واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات
وهو امكان وجود الشيء في نفسه فذلك الشيء ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون
بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالاول
في الاحتياج الى وجود الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء
موجودا فيه او معه وعلى التقديرين يكون للحادث مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء
مما يتعلق وجوده بالغير من موضوع او هيولى او بدن فلا يجوز ان يكون حادثا والا لكان
ممكنا قبل حدوثه وامكانه قائما بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات حتى يقوم به وهو
مح لانه مضاف والمضاف لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على

بيان كون الامكان موجودًا في الخارج اذ لو كان امرا اعتباريا لجاز فناؤه قبل حدوث الحادث
بسبب ذلك الحدوث فلا يلزم كونه قائمًا بنفسه ولو ثبت ذلك سقط منع كون الامكان موجودًا
وتم الاستدلال من غير حاجة الى ما ذكر من التفاصيل على ان امكان وجود شيء لغيره قائم به او
متعلق انما يقتضي امكان وجود ذلك الغير لا وجوده بالفعل فلم لا يجوز ان يكون معدومًا لا يمتنع
كون ذلك الشيء موجودًا فيه او معه قلنا امتناعه في زمان كونه معدومًا مسلم لكنه غير المبحث
وثانيهما ان المراد الامكان الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان
العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم
الحادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة لما في التخلف من الترجيح بلا مرجح
بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط اخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع
توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولان مجموعها الحادث يفتقر الى شرط
اخر حادث يكون داخلا خارجا وهو محال بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها
للاحق من غير اجتماع كالحركات والاوضاع الفلكية وتحصل بحسبها للحادث حالات متقربة
الى الفيضان عن العلة هي امكانات الاستعدادية المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى
محل ليس هو نفس الحادث ولا امرا منفصلا عنه لما تقدم وهذا الوجه ايضا مع ابتنائه
على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث بتعلق
ارادته القديمة التي من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث فاسد لانا نمنع
انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج ليحتاج الى محل موجود
فيه نعم يحصل للحادث بحسبها قرب من الفيضان عن العلة متفاوت بحسب تلك القرب لكن ذلك امر
عقلي لا تحقق له في الخارج كيف وانها نسبة بين الحادث والفيضان عن العلة ولا يستلزم
تحقق النسبة والاضافة بدون تحقق المنتسبين فيها والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه

بالذات اذ لا استناد له اليه لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار فما ثبت قدمه
يمتنع عدمه لوجوبه ودوام المعلول بدوام علته التامة لا يقال ان القديم اذا امتنع عدمه
كان واجبا لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي امكانه الذاتي وهذا لما كان
الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلولاته قديما فامتنع العدم وانما ذلك
على راي الفلاسفة وحدوث صفات الواجب قد تقدم مرارا وسيجيء في مبحث حدوث الاجسا
زيادة كلام على هذا المقام

في المهية ولواحقها كالوحدة والكثرة ونظائرهما

وهي اي لفظ الماهية مشتق عما هو وهو اي المهية مذكر الضمير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السؤال
بما هو ويطلق لفظ الماهية غالبا على الامر المعقول اي الحاصل في القوة العاقلة بان لا يكون
الا كليا موجودا في الذهن ومن ثم قيل لفظ المهية يدل على مفهوم الكلي التزامًا ويطلق الذات
والحقيقة غالبا عليها مع اعتبار الوجود اي الخارجي فلا يطلق ذات العنقاء وحقيقتها
بل مهيتها وهذا بحسب الاغلب اذ قد يستعمل هذه الالفاظ الثلثة بلا اعتبار فرق بينهما
والكل من ثواني المعقولات اي مفهومات هذه الالفاظ عوارض تعرض لما صدقت
هي عليها من المعقولات الاولى في الثانية من التعقل وقد يراد بالذات ما صدقت
عليه المهية من الافراد والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد
بها الوجود الخارجي وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات ثبوتية
كانت تلك العوارض او مقابلاتها كالزوجية والفردية والوجود والعدم والوحدة
والكثرة الى غير ذلك من الاعتبارات على معنى ان الامور العارضة للحقيقة ليس تكون
نفس ذلك الشيء المعروض ولا داخلا في حقيقته والا اي وان لم يكن كذلك بل كانت
نفس حقيقة معروضها او داخلة فيها مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان
او داخلة فيها لما صدق اي ذلك الشيء المعروض كالانسان مثلا هنا على ما ينافيها

اي على المهية

اى على ما بينا فى تلك العوارض كالكثرة فى مثالنا هذا المنافى للوحدة فان الانسان كما
يكون واحدا كذلك يكون كثيرا فلو كان الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لم يكن الانسان
الكثير انسانا للتنافى بين الوحدة والكثرة المعتبرة فى مفهوم الانسان ويكون للمهية
مع كل عارض مقابلة لها مع ضده فانه اذا لوحظت الانسانية ولوحظت معها الوحدة
حصل هناك انسان واحد مقابل للانسان الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان المأخوذ مع الوجود
يكون مقابلا للانسان المأخوذ مع العدم وهكذا واما اذا لوحظت الانسانية ولم
يلاحظ معها شئ من الامور الزائدة العارضة لها لم يكن هناك الا الانسانية محضة لا
الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم على معنى انها ليست متصفة بشئ منها فانها
يستحيل خلوها من المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين بل على
معنى انه لا يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على المهية بشئ من عوارضها بل
يحتاج فى هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا اخر غير ملحوظ فى تلك الحالة فيظهر ان
تلك العوارض ليست للمهية فى حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها وانما تحتاج
الى ملاحظة اخرى وهذا معنى قوله وهى من حيث هى ليست الا هى فلو سئل بطرفى النقيض
وهل الانسانية من حيث هى انسانية اى فى حد ذاتها هل هى شئ من تلك العوارض او ليست
بشئ منها فالجواب السلب لكل شئ من تلك العوارض بتقديم حرف السلب قبل الحيثية
لا بعدها اى يجاب بان يقال الانسان ليس من حيث هو انسان بالف لان هذه الصيغة
قد يكون للايجاب المعدول ويصير المعنى الانسان من حيث هو انسان شئ هو لا الف
وذلك بعيد وانما قال بطرفى النقيض اذ هناك يستحق الجواب قطعا باختيار احد شقى
الترديد واما اذا سئل بالترديد بين الايجاب المحصل والمعدول كان يقال هل الانسان
الف او لا الف فلا يستحق الجواب ان اجيب بسلب شقى الترديد معا فيقال لا هذا ولا ذا

بالمعنى الذى عرفته واذا عرفت هذا فاعلم ان للمهية بالقياس الى تلك العوارض
اعتبارات ثلثة احدها ان يؤخذ بشرط مقارنتها وتسمى المهية المخلوطة
والمهية بشرط شئ وثانيها ان يؤخذ بشرط ان لا يقارنها وتسمى المجردة والمهية بشرط
لا شئ وقد يؤخذ غير مشروطة بالمقارنة ولا بعدمها وتسمى المطلقة والمهية
لا بشرط شئ والمجردة والمخلوطة متباينتان مندرجتان تحت المطلقة وتوهم
بعض الناس ان القوم جعلوا المهية منقسمة الى هذه الاقسام الثلثة متمسك
بذلك على جواز كون الشئ قسما من نفسه بناء على ان المهية المطلقة نفس المهية
التى جعلت مورد القسمة ومنشأ هذا الغفلة عما اشرنا اليه من ان القوم لما بينوا
ان مهية كل شئ مغايرة للمجموع ما يعرض لها من الاعتبارات اشاروا الى ان للمهية
بالقياس الى عوارضها ثم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره باطل قطعا بل قسم الشئ لا بد ان
يكون مغايرا له بل لا بد ان يكون اخص منه مطلقا وما قال ان الحيوان مثلا ينقسم الى
الاسود والابيض مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه كلام ظاهرى لا تدقيق
حقيقة التقسيم منه مختص الى مشترك فما وقع قسما للحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان
لا الابيض والاسود المطلقان وكانه قيل الحيوان اما حيوان ابيض واما حيوان اسود
وكل واحد من هذين القسمين اخص مطلقا من الحيوان فاراد المصنف ان يبين تلك
الاعتبارات واحكامها فقال وقد يؤخذ المهية محذوفا عنها جميع ما عداها
اشارة الى المهية المجردة ولكن لا دخل فى اداء هذا المعنى لقوله بحيث لو انضم اليها شئ
لكان زايدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع وذلك لان المهية المحذوف عنها ما عداها
بعينها هو المهية بشرط لا شئ من غير حاجة الى اعتبار قيد زايد ولعل فى ذلك خبط

شئ من العوارض

منه وخلط بين الاصطلاحين فانهم يقولون الاجزاء المحمولة للمهية اذا قيس بعضها مع
بعض لها ايضا اعتبارات ثلثة فان الحيوان مثلا يوخذ تارة بشرط شيء فيكون عين
نوع من انواعه وتارة بشرط لا شيء فيكون جزءا له وتارة لا بشرط شيء فيكون محمولا عليه
وليس معنى اخذه ههنا بشرط شيء ان يوخذ بشرط اي شيء كان كالضاحك والكاتب مثلا
بل معناه ان يوخذ بشرط ان يدخل فيه ما من شانه ان يدخل فيه محصله وبيانه ان الحيوان
مبهمة لا متعين ولا متحصل الا بفصل ينضم اليه فيحصله ويكمله ويعينه
بل هو ماخوذ بشرط شيء ولذلك يقال الجنس بشرط شيء عين النوع فالحيوان بشرط الناطق
عين الانسان وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا وليس معنى اخذه ههنا بشرط
لا شيء ان يكون مجردا عن كل شيء على ما هو ذكر في المهية المجردة بل معناه ان يوخذ من حيث
انه قد انضم اليه امر خارج وقد حصل منهما امر ثالث وبهذا الاعتبار يكون كل واحد
منهما جزءا له وجزء الشيء من حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه مواطاة اذ لا يصح ان يقال
هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط لا شيء جزء المادة لما تركب منه ومن غيره
محمول عليه فلا بد في هذين الاعتبارين للحيوان من اخذ شيء معه ففي الاول اعني اخذه بشرط
شيء يوخذ ذلك الشيء معه من حيث هو داخل فيه كما عرفت وفي الثاني اعني اخذه بشرط لا شيء
يوخذ معه ذلك الشيء من حيث هو زايد عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط شيء فهو
ان يعتبر من حيث هو اي من غير ان يتعرض لشيء اخر اي لا يوخذ معه شيء من حيث هو داخل فيه
ولا من حيث هو خارج عنه منضم اليه بل يوخذ من حيث هو فيكون صالحا لكل واحد
من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق
وكذا حال غيرهما من الاجزاء المحمولة للمهية واذا عرفت ما تلوناه تبين لك ان قوله

محذوفا

محذوفا عنها ما عداها هو معنى المهية بشرط لا شيء بالاصطلاح الاول وقوله بحيث لو انضم
اليها الخ هو معناها بالاصطلاح الثاني وبين الاصطلاحين بون بعيد لان المعتبر في
المعنى الثاني عدم الانضمام حقيقة والمذكور ههنا عدم الانضمام فرضا لانا نقول لم يرد
ان مجرد الفرض يخرج عن الانضمام حقيقة اذ لا فايدة في اعتبار فرض الانضمام مع عدم
اعتبار الانضمام لا نفيا له لم يحمل قوله محذوفا عنها ما عداها على المعنى الثاني
ولا يحمل قوله بحيث لو انضم الخ بيانا وكشفا له قال ابن سينا ان المهية قد توخذ
بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل
ما يقارنه زايدا عليه ولا يكون المعنى مقولا على ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط
بين الاصطلاحين لانا نقول لا يستقيم ح قوله ولا توجد الا في الاذهان لان
المهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا خلاف لاحد في امكان وجودها ذهنا وخارجا
كما لا خلاف في امتناع بالمعنى الاول خارجا لان الوجود الخارجي من العوارض
وكذا التشخص فلو وجدت لزم اقترانها بالعوارض فلم يكن مجردة وانما الخلاف في
وجودها ذهنا فقال بعضهم يمتنع وجودها في الذهن ايضا من العوارض وقال
بعضهم يكون في الذهن اذا قيدت بالتجرد عن العوارض الخارجية ما يلحق الامور
الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان لا يقال
امتناع وجود المجرد في الخارج لان الكون في الخارج ايضا من العوارض الذهنية
على ما سبق تحقيقه في بحث الوجود وان اراد بالعوارض الخارجية ما يكون عوارضها
بحسب نفس الامر وبالذهنية ما جعلها الذهن قيدا فيها واعتبر عروضها
لها من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجرد في
الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى

الممتنع لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه والجزء في التصورات اصلا فلا يمتنع ان
يعقل الذهن الماهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها معراة عنها وبالجملة
كلما كان بحسب نفس الامر متصفا ببعضها الا انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا باستحالة
الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره فالمنع ما قيل من ان الكون في الذهن ايضا
من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة لان ذلك
الاقتران انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهني المجرد انما هو بحسب
التصور والوجود الذهني لا بحسب نفس الامر فغاية الامر ان يكون تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس
الامر مع انه مجردة بحسب لحاظ العقل من غير منافاة وقد تحقق ذلك مرارا واعترض
بان حاصل ما ذكر هو ان كل ما وجد في الذهن من الماهيات فهي مخلوطة بحسب نفس الامر وليست
مجردة الا ان العقل قد يتصورها مجردة تصورا غير مطابق للواقع ولا عبرة بما لا يطابقه
فيصدق ان كل ما وجد في الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد
لا يوجد في الذهن وذلك مدعانا واجيب بانه لا معنى للمجرد الا ما اعتبره العقل كذلك
ويقال بانه لا يمتنع وجوده في الخارج ايضا بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات
ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فالحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه
مقرونا بشيء من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره
العقل كذلك جاز وجوده فيهما اقول وايضا اذا كان معنى المجرد ما ذكره لا يصح قوله
ان يكون تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر مجردة بحسب الفرض لان تلك الماهية على هذا
التفسير للمجرد يكون مجردة بحسب نفس الامر وبهذا تبين ان التحقيق الذي ذكره اولا
في الجواب انه لا معنى للوجود في الذهن الا ما تصوره العقل اعم من ان يكون تلك الصورة
مطابقا للواقع ام لا محض لا يدعى سوى ان المجرد قد يكون متصورا للعقل مفروضا له

واما ان ذلك الفرض مطابق للواقع فمحض لا ندعيه بل نعترف بانه خلاف الواقع ثم قال وقد يوجد
لا بشرط شيء اشارة الى الماهية المطلقة وهو كلي طبيعي المفهوم ان منع نفس تصوره عن وقوع
الشركة فيه فهو الجزئي كزيد وهذا الفرض وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان فان له مفهوما
مشتركا بين افراده اي يقال الكلي على واحد منها انه هو وانما قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض
اقسام الكلي عن حد الجزئي ويدخل في حد الكلي كمفهوم واجب الوجود اذ لو قيل الجزئي ما امتنع
فيه الشركة يتبادر الامتناع بحسب نفس الامر مثل الكلية اذا قرنت بالاشتراك اشتغر وجودها
في الخارج للموجودات الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة
ومنهم من جوز كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية وزعم ان اجتماع المتقابلات
انما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة النوعية والجنسية وقال فان
الطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها وهي في كل فرد منها مع عرض
لتشخص معين وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع المعروض والعارض معا ليلزم اشتراك
شخص واحد بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد عليه
بان كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا
في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة فلو كانت طبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت
مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور
كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها وان الكلية بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها
للصور العقلية ايضا فان كل واحد منها صورة جزئية فامتنع اشتراكها او لان نعني ان
الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة نعم
يعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصور الذهنية مناسبة مخصوصة

لا يكون لساير الصور العقلية فانا اذا عقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر ليس ذلك الاثر
هو بعينه الاثر الذي يحصل فيها اذا عقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل
من تعقل كل واحد منهما اثر متجدد فانا اذا رأينا زيدا وجردناه عن مشخصاته حصل منه في
اذهاننا الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق واذا رأينا بعد ذلك عمروا وجردناه ايضا لم
يحصل منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر في الرؤية كان حصول تلك الصورة من عمرو دون
زيد واستوضح ما اشرنا اليه من خاتم منقش بنقش واحد فانه اذا ضرب واحد منها على شمع وختم
بها ذلك النقش فان ضرب خاتم اخر ثم اتى الشمع بنقش اخر ولو سبق الى الشمع غير الذي ضرب
عليها والا كان الاثر الحاصل في الشمع هو ذلك النقش بعينه لا يتميز كما ان الصورة والمابطابقه العقلية
مطابقة لكل من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما يطابقها تلك الصورة
واحد ضرورة ان المطابقة تكون بين من فكل واحد منها يجب ان يكون كليا لانا نقول ان الكلية هي مطابقة
الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات متأصلة
على ان الصورة العقلية لامور كثيرة فانها كالاظلال المستفيضة للارتباط بغيرها وكان هذا المعنى معتبر
في مفهوم الكلية فهي مطابقة الصورة العقلية للامور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية دون مطابقة
الامور الخارجية لها فان قيل الصورة الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد من المطابقة الذهنية بصورة مطابقة
لنا في الصورة الحاصلة من زيد مثلا في ذهن ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيء واحد مطابقة فيلزم ان يكون
كلية تلك الصور العقلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لكثيرين من ظل لها مقتضي لارتباطها
فان الصور الادراكية تكون اظلالا اما للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية ومن البين ان الصور الكائنة
في اذهان تلك الطايفة ليس بعضها ظلا لبعضها بل كلها اظلال لامر واحد جارى هو زيد الى هنا كلامه
وحاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها بالاشتراك واذ لو فسرت به لم يمكن عروضها للامور الخارجية لامتناع

منها

اتصاف ذات واحدة بامور متقابلة ولا للصور العقلية لكون كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية
فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور اذ هي عرض للصور العقلية كما بينه وفساده ظاهر لان المنطقيين لما
قسموا المفهوم الى الكلي والجزئي تعرضوا لما هو المعلوم دون الصور العقلية التي هي علوم دون الموجودات الخارجية
التي هي اشخاص فانا اذا رأينا زيدا مثلا وحصل في اذهاننا مفهوم الحيوان مثلا كان هناك امور ثلثة
زيد وهو شخص موجود في الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية والصورة العقلية لمفهوم الحيوان وهي ايضا لا توصف
بالكلية لانها صورة جزئية في نفس جزئية كما اعترف به هذا القائل ومفهوم الحيوان وهو غير موجود متميز لانه معلوم
لا علم وصورة العقلية علم لا معلوم وهو الموصوف بالكلية والاشتراك بين كثيرين بمعنى حمله عليها
ايجابا فظهر ان امتناع عروض الاشتراك بين كثيرين للموجودات الخارجية وكذا للصور العقلية
لا يدل على عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك وانما كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احدهما وليس
كذلك وما ذكره ان الكلية بمعنى المطابقة عرض للصورة العقلية مع انها صورة جزئية في نفس جزئية مستلزم
ان يكون امر واحد متشخص واحد كليا وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين
فذلك مما لا يعقل بل اهو ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى
تعرض الصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور لكونها جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا
موجود في الخارج على معنى ان ما صدق عليه اعني الشخص موجود في الخارج على ما هو التحقيق من مذهب من قال
بوجود الطبايع في الاعيان وهو جزء من الاشخاص لان الشخص عبارة عن مجموع الماهية والتشخص ونسبة
الماهية الى الشخص نسبة الجنس الى الفصل هنا وقد استدل على وجود الماهية لا بشرط شيء بانه جزء من
الشخص الموجود في الخارج فان الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود في
الخارج موجود فيه واعترض عليه بانه ان اريد ان الحيوان جزء له في الخارج فهو ممنوع بل هو اول المسئلة
وان اريد جزء في العقل فهو مسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان يكون موجودة

في الخارج الا ترى ان العرض هذا الاعمى الموجود في الخارج معانه ليس بموجود فيه وصادق على المجموع
الحاصل منه ومما يضاف اليه هذا الكلام انما يلائم حال الماهية لا بشرط شيء لا الاصطلاح الاخر الذي
سبق ذكره والكلية العارضة للماهية يقال لها كلي منطقي لان المنطق انما يبحث عن الكلي من حيث هو كلي
من غير ان يتشبه الى الطبيعة من الطبايع ويقال للمركب من المعروض والعارض كلي عقلي وهما اي الكلي
المنطقي والكلي العقلي ذهنيان يعني من المعقولات الثانية اما الكلي المنطقي فقد سبق بيان ذلك فيه
واما الكلي العقلي فلكون تركبه منه فهذه معنى الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي اعتبارات ثلثة ينبغي
تحصيلها في كل ماهية معقولة والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها مركبة وهي ما له جزء
له ومنها مركبة وهي هما موجودان ضرورة دعوى الضرورة في وجود الماهية المركبة ظاهرة فان وجود
الانسان والشجر والبيت وامثالها من المركبات ضروري وكذا تركبها ايضا ضروري معلوم واما
وجود الماهية البسيطة فدعوى الضرورة فيه محل تامل وقد يستدل عليه بان المركب لا بد ان ينتهي في
التحليل الى البسيط لان كل كثير وان كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبداها فلو انتفى الواحد انتفى
الكثرة لانتفاء مبداه لا يقال ان اردت بالواحد ما هو واحد وحدة حقيقية فقولك لا بد فيها
من الواحد ممنوع لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثير من احاد كل واحد منها مركب من احاد اخر كذلك
وهكذا الى غير النهاية وان اردت به ما هو اعم الحقيقي والاعتباري فذلك مسلم لكن لا يجديك نفعا
اذ لا يلزم منه انتهاء المركب الى البسيط المتنازع فيه لانا نقول لا معنى للكثير في الحقيقة الا المتالف من
الاحاد الحقيقية واما الواحد المركب فلا يتناهى فانه وان جاز ان يعتبر من الكثرة ولكنه في
الحقيقة كثرة في نفسه فالكثرة المركبة من تلك الاحاد الاعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد هناك
من احاد حقيقية والا لزم تحقق كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك احاد اصلا وهو ممتنع بديهة
ووصفهما اي بقوله البساطة والتركيب اعتباريان لا وجود لهما في الخارج متنافيان لا تصادقهما على

اصلا او اضافيان لان كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء متنافيان لان تقابل السلب والايجاب
وقد يتصادقان من جهتين على وجه يكون ان شيئا يعني ان البساطة تطلق على كون
شيء جزءا من شيء اخر والتركيب على كون شيء كلا لشيء اخر متعاكسان في العموم والخصوص مطلقا
بما مضى يعني ان البسيط والمركب الاضافيين اذا اعتبروا وقيسا بالحقيقي من البسيط والمركب الحقيقيين
البسيط بالبسيط والمركب بالمركب متعاكسان في العموم والخصوص اي يكون البسيط الاضافي
اعم مطلقا من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره
وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء له لجواز ان يكون جزء من الاجزاء على عكس
النسبة بين المركبين الاضافي والحقيقي فان المركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي لان
كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته
الى جزئه وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا بان لا يعتبر جزء من شيء اصلا فالاولى
بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزء البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا اليه
مع انه لا يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار ذلك بل الحق ان تقابل النسبة بين البسيطين عموم
من وجه بل ان لتصادقهما في بسيط حقيقي جزء مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون
الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في تركيبه وقع جزءا للمركب كالجسم للحيوان
وبين المركبين مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي له جزء البتة
ان يكون لجزئه فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط
ذلك لان كل مركب بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لانه لا يعتبر في الحقيقي الاضافة
الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وكما تحقق الحاجة في المركب الى الحامل وكذا في البسيط
تحقق الحاجة الى الفاعل اختلفوا في الماهيات الممكنة هل مجعولة بجعل جاعل ام لا على ثلثة اقوال

وهما

اضافياه

ما الخان المص وهوانهما كلاهما بجعل الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج
الى تاثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات والبسائط فكلاهما محتاجة الى جعل الجاعل
ثم الاثر الحاصل في الخارج من جعل الجاعل اي تاثير الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده ولذلك
قال الماهيات الممكنات مجعولة بجعل الجاعل دون وجوداتها الثاني انها غير مجعولة مطلقا
مركبة كانت او بسيطة اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم تكن الانسانية عند عدم جعل
الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال والجواب انا قد سبق منا انا لا نسلم استحالة فان المعدوم
في الخارج مسلوب عن نفسه انما المحال هو الايجاب العدولي وحاصله ان عند عدم الجعل تنتفي المهية
الانسانية عن الخارج راسا فلا يصدق عليها حكم الايجابي بل يصدق سلب جميع الاشياء
حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لا انها تتقرر في الخارج مع اللاانسانية حتى يلزم صدق
قولنا الانسانية انسانية الخ هو هذا الثاني الاول الاول اي المركبة مجعولة تعالى البسيط
اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج الى المؤثر فرع
الى المؤثر الامكان لكن الامكان نسبة يقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية
فلا يكون البسيط بسيطا هف والجواب ان الامكان نسبة بين المهية ووجودها لا بين اجزاء المهية
حتى يقتضي اثنينية فيها قال صاحب المواقف ان هذه المسئلة من المباحث
نشات انما ما يكون باشان حصل المحل النزاع ومنشا التذاهب وهي ان الحكماء لما اثبت
الوجود الذهني زاد عوارض الماهيات ثلثة اقسام قسم يلحقه المهية من حيث هي اي وجود وجبت في
زوجيه للاربعة وقسم يلحقها باعتبار وجودها الخارجي كالتناهي للجسم وقسم يلحقها باعتبار
وجودها الذهني وهو الذي تسمى معقولا ثانيا كالذاتية والعرضية فتمهوا بقولهم ان الماهيات غير
مجعولة على ان المجعولية من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض المهية واراد وا بالمجعولية الاحتياج

الى الفاعل قال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا
موجبا او اخر ام مقوما انها تلحق المهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج
جزئها الداخل في قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو فاينما وجدت المهية المركبة
كانت متصفة بالاحتياج الى الجزء بخلاف البسيط اذ ليس لها بهذا الاحتياج اللازم للمهية وان
اشتركتا في الاحتياج اللازم للوجود واراد وا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس
فيه شيئان ان الاحتياج العارض للمهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور
عروضه للمهية البسيطة فحق وهذا ايضا كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهيات كلها بسيطها
ومركبها مجعولة وقد ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس المهية
او للوجود وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه وقال بعض المحققين فيه بحث لان البحث عما
يلحق المهيات من لوازمها من حيث هي او من لوازمها في الوجود الخارجي او الذهني جار في
كثير من لوازمها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كان المهية الممكنة محتاجة
الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى
الاحتياج الى الفاعل من لوازم المهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت كانت متصفة
بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بينا او غير بين وان فسرت المجعولية بانها الاحتياج
الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والعبد بكلها وابعد من ذلك ما قاله الامام
الرازي من ان معنى قولهم المهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس المهية ولا داخلة فيها على قياس
ما قيل ان المهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها في
انفسها ليست مجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجودها فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ
معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها حتى يتصور توسط
جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة الى الملك الاخرى وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود

بمعنى جعل الوجود وجودًا بل انا ثم في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود
لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودًا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا
يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه
به موجودًا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة
بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية
عن الماهيات بالمعنى المذكور اولا وبين اثباتها لها بما بيناه ايضا من انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه
فالقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان
المركبات مجعولة دون البسائط فان ارادوا المجعولية احد المعنيين المذكورين فالفرق باطل لان
المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منفية عنهما جميعا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان
ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان الماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم
بعض اجزائها الى بعض وبهذا الاعتبار لها حاجة الى جاعل يحققها في نفسها بضم بعض اجزائها
الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب متمايزان في ثبوت المجعولية
بحسب الوجود دون نفي المجعولية بحسب الماهية متمايزان بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن
وجوده دون البسيط كان هذا ايضا حقا بلا ريب ونقول ان قولهم الامكان لا يعرض للبسيط لم
يريدوا به امكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام في الماهيات الممكنة دون الواجب
والممتنع ايضا لو صح نفي هذا الامكان عن البسيط بما ذكر لانتفى عنه الوجوب والامتناع ايضا
لانهما نسبة كالامكان بل ارادوا ان حاجته في حد ذاته كما في المركب فيندفع الجواب عنه بما ذكر
من ان عروض الامكان للبسيط لا يقتضي التشبيه في ذاته انتهى كلامه اقوله لا يخفى على المتامل
ان ما ذكره من التوفيق بين القولين الاولين اعني نفي المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا كلام حق لا شبهة
فيه وقد اسلفنا ما يغنيه في بحث حاجة الممكن الى المؤثر لكن توجيه القول الثالث على ما ذكره فيه ذلك

البعد الذي كان قد هرب عنه او محصله ان الحاجة من لوازم ماهية المركب دون البسيط فانها بالنسبة
اليه من لوازم الوجود الممتنع علينا مثلا وهما اي المركب والبسيط قد يقومان بانفسهما اي لا يفتقران
في تقومهما الى المحل يقومان بدلا ان لهما قياما حقيقيا بغيرهما وقد يفتقران في تقومهما الى المحل
فهنا اقسام اربعة بسيط قايم بنفسه كالواجب تعالى وبسيط قايم بغيره كالنقطة ومركب قايم بنفسه كالجسم
ومركب قايم بغيره كالسواد والمركبة مركبة بمقتضيه وجودًا وعدمًا بالقياس الى الذهن والخارج يعني
ان اجزاء الماهية متقدمة عليها بحسب الوجود الذهني والخارجي فان وجود البيت في الخارج يعني
مفتقر الى وجود الجدار والسقف فيه وكذا وجوده في الذهني يفتقر الى وجودهما فيه وبحسب الذهن
ايضا فان عدم البيت في الخارج مفتقر الى عدم الجدار والسقف فيه وكذا عدمه في الذهن
مفتقر الى عدم احدهما فيه لكن بين التقدمين اعني تقدم الاجزاء على الماهية بحسب الوجود وتقدمها
عليها بحسب العدم فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود يتحقق بالنسبة الى كل جزء
واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى شيء ما من الاجزاء فان وجود البيت مفتقر الى
وجود كل من الجدار والسقف وعدمه انما يفتقر الى عدم احدهما ايا ما كان والثاني
ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية فان وجود كل
من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البيت وعدم احدهما ايا ما كان علة تامة لعدمه
فان قيل يلزم من ذلك ان يكون لشيء واحد بعينه وهو عدم هذا البيت المعين علل تامة بعدد
اجزائه او عدم الجدار على ما ذكر علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا علة تامة
له وهم قد صرحوا باستحالة توارد علل تامة على معلول واحد بالشخص قلنا البرهان انما دل
على ان الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون له علة تامة مجتمعة وممكنة الاجتماع واما
العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها ثم ان كل واحد من اعدام

الاجزاء علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على ساير الاعدام الاخر فاذا عدم جزء من المركب في زمان و
لم يعدم في ذلك الزمان ولا قبله جزء اخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب
واذا عدم جزءان منه معا في زمان لم يكن شيء من هذين العدمين علة تامة لعدم المركب بعد ان الشيء
بل مجموعهما علة تامة لم يشترط تقدمه زمانا على اعدام الاجزاء الاخر حتى علل بانه فدا عتبر فيهما شرايط
متنافية فلا يمكن اجتماعهما فظهر من ذلك انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه لا يمكن الا بعدم جزء اخر
معه وهذا الاشكال ليس مخصوصا باعدام الاجزاء بل حاله في اعدام ساير العلل الناقصة كعدم
الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط فان كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول و وجه المتفق
ما سبق عليه وهو اي تقدم الاجزاء على الماهية علة الغنى للاجزاء عن السبب الجديد لان الجزء لما كان متقدما
على الكل فمتى تحقق الكل فلا بد وان يتحقق الجزء والا فاستحال عند تحقق الكل احتاج الى سبب جديد يحصله
لامتناع تحصيل الحاصل فباعتبار الذهني بين وباعتبار الخارج غني يعني ان الغنى عن السبب الجديد
ان اعتبر في الجزء بحسب الوجود الذهني يسمى الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي يسمى
الجزء الغني فتحصل للجزء خواص ثلث واحد وهي التقدم بحسب الوجودين الذهني والخارجي معا كيه
اي خاصة مساوية للجزء فان كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على الشيء فهو جزء له فان قيل ان اريد
بهذا التقدم التقدم في الوجودين جميعا على ما هو ظاهر عبارات القوم فبطل لان الجزء الذهني كالجنس
والفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني
والجزء الخارجي ما يتقدم بالوجود الخارجي على ما ذكر العلة الفاعلية للشيء متقدمة عليه في الخارج
وان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فهذه الخاصة لا يكون مساوية للجزء
لصدقها على العلة الفاعلية ايضا قلت الظاهر ان مرادهم الاول على ما صرح به الامام لكن معناه
ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين جميعا ان كان بينهما مغايرة في الوجودين بان ذلك الجزء

لا بد ان يكون مغايرا للكل بحسب العقل والوجود الذهني فان كان مع ذلك مغايرا له بحسب الوجود الخارجي
ايضا وذلك اذا كان جزءا اخر محمول وجب تقدمه بحسب الوجودين جميعا كما ذكرنا في مثال البيت
وان لم يكن مغايرا له بحسب الوجود الخارجي وذلك اذا كان من الاجزاء المحمولة فانها عين الكل
بحسب الخارج لم يتصور له تقدم بحسب الخارج وانما يكون تقدمه بحسب الوجود الذهني فقط لكنه
بحيث لو كان له وجود خارجي متغاير لوجود الكل في الخارج وجب ان يكون متقدما عليه في الوجود
الخارجي فهذا المعنى اعني التقدم بحسب الوجودين على تقدير المغايرة بحسبهما خاصة مساوية للجزء
لا توجد في العلة الفاعلية لان العلة الفاعلية للشيء ان كانت علة له في الذهن لا يجب تقدمها في الوجود
الخارجي فان قيل لنا ان نختار ان مرادهم المعنى الثاني اعني ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني
والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي ولا يرد النقض بالعلة الفاعلية للشيء لانها لا تصدق عليهما انهما
متقدمة عليها بالوجودان كانت علة لوجود الذهني فان الفاعل بوجود الصور في الذهن هو المبدأ
الفياض ومقدمات الدليل انما هو معدات لفيضانها منه وفي تحصيل لنا معلومات كثيرة ولا يخطر
ببال المبدأ الفياض قلنا لنا ان نعود بورود النقض بالعلة الفا اذ تصدق عليها انها متقدمة بالوجود
الخارجي ان كانت علة معدة بحسب الوجود الذي كمقدمات الدليل واثنتان اعم اي تحصيل للجزء
خاصتان اخريان تنفردان على الخاصة الاولى فان الجزء لما كان متقدما على الكل بحسب الوجود الذهني
والخارجي لزم من الاول اعني من تقدمه بحسب الوجود الذهني استغناؤه عن الوسط في التصديق
يعني ان جزم العقل بثبوت الجزء للماهية لا يتوقف على ملاحظة واسطة واكتساب بالبرهان بل يجب اثباته
لها وممتنع سلبه عنها بمجرد تصورهما ومن الثاني اعني من تقدمه بحسب الوجود الخارجي الاستغناء
عن الواسطة في الثبوت يعني ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب
جديد فظهر ان للجزء خواص ثلث الاولى التقدم بحسب الوجود وهي خاصة حقيقية لا تصدق على شيء من
العوارض الذاتية الاستغناء عن الوسط في التصديق بمعنى وجوب الاثبات وامتناع السلب بمجرد حضا

الجزء والماهية بالتالي بل المجموع تصور الماهية وحده خاصة اضافية لا حقيقية يصدق فيها على اللوازم ه
البينة بالمعنى الاعم ان اشترط اخطارهما والا فالاعم ان اكتفى بتصور الملزوم والتالية لاسعتا من الوسط
في الثبوت وهي ايضا اضافية يصدق فيها على لوازم الماهية سواء كان الجزم بثبوتها لها محتاجا الى وسط كتساوي
الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له ويفتقر بيانه الى وسط او غير محتاج كالانقسام
بمتساويين للاربعة ثم المركب قد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا
واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة ويضع بازائه اسما كالعشرة من الاحاد والعسكر من الافراد و
يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فمسلم لان احتياج الهيئة
الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم
في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصورة الاجتماعية
في المركبات الاعتبارية بمحض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من الفكر في الخارج الا تلك
الافراد فلو اخذت جزءا منها لم يكن تلك الماهيات موجودات خارجية بل مخترعة معدومة فهو معدوم قطعا
والكلام فيها بخلاف المركبات الحقيقية فان لها صورا اجتماعية متحققة في نفس الامر كما في البيت بل قد يحدث
فيها حال مفرداتها مزاج كما في المعجون بل صور نوعية جوهرية هي مبدأ للآثار الحجية كما في البرهان فان قيل
كل من المزاج والهيئة الاجتماعية عرض فكيف يكون جزءا من المعجون والبيت وهما جوهران قلنا لا نسلم استحالة
في ان يتركب جوهر من جزئين احدهما جوهر والاخر عرض قائم بذلك الجوهر الذي هو جزء انما المستحيل
ان يتركب الجوهر من عرض قائم بذلك الجوهر لانه يكون متأخرا عنه وما يكون جزءا للشيء يكون متقدما عليه
وقد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة موجودات حقيقية واحدة وحدة حقيقية محضة باللوازم والآثار
ولا بد في هذا المركب من حاجة لبعض الاجزاء الى البعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الاخر لم يحصل
منها ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان فالوا هذا الحكم الكلي بديهي والمثل
للتوضيح لا استدلال فلا يرد ما قيل ان التصديق البديهي يحتاج في تصورات اطرافه وتلك الحاجة قد تكون
من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية بهما من الصور المعدنية والنباتية والحيوانية فان الصور محتاجة
الى تلك المواد من غير عكس وقد يكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وهذا معنى قوله

ولا يمكن شمولها اي شمول الحاجة للاجزاء باعتبار واحد بل يجب ان يكون باعتبارين كاحتياج
الهيولى الى الصورة من جهة البقاء واحتياج الصورة الى الهيولى من جهة التشخص وهي اي اجزاء الماهية
قد يتميز في الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود مستقل في الخارج مغاير لوجود الاخر فيه وبالضرورة
يكون متميزة في الذهن ايضا وهذه الاجزاء لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها على بعض مواطأة
وقد يتميز في الذهن فقط دون الخارج وهذه هي الاجزاء المحمولة وقد تحيرت افهام العلماء في كيفية
تركب الماهية من الاجزاء المحمولة فاختلفوا على مذاهب اربعة حسب الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء
اما ان يكون صور الامور المتعددة او لامر واحد وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور موجودة بوجود
واحد او موجودات متعددة وعلى الثاني اما ان يكون تلك الصور ماخوذة من امور متعددة بحسب
الخارج او لا فهذه احتمالات اربعة قد اختار كل منها مذهبا الاحتمال الاول ان يكون تلك الاجزاء امورا
متعددة موجودة بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة في المركب صور اماهيه لا وجود له
ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الامور لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة و
ان قام بالمجموع من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال الاحتمال الثاني ان يكون تلك الاجزاء
صورا لامور متعددة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة في المركب ماهية ووجود
او هو مردود بان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على المركب وكذا حمل بعضها على بعض
فان المتغايرين بحسب الوجود الخارجي وان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الاخر
او يقال المجموع منهما هو هذا الواحد وذلك الواحد مستقلا فيشهد بذلك بديهة العقل وبهذا يبطل ما
تمسك به هذا القائل من انهما لما التأما وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك
الذات وحمل بعضها على بعض ايضا الاحتمال الثالث ان يكون تلك الاجزاء صور الامر واحد لكن كانت
ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج وهذا هو قول من قال انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان
هناك شيئا واحدا اذا حصل له معان اخر يحصل من تلك المعاني مفهوم ما صادق عليه هو هو وهو بصيرة
باعتبار حصولها شيئا مخصوصا ذا ماهية ممتاز عن سائر الاشياء بالماهية والخواص لا المأخوذ من المقومات
في الذاتيات وبها صارت تلك الماهية اذ ليس المراد ههنا النوع من الماهية سوى ان يكون شيء قد حصل له

معان يتبعها صفات لا توجد بدونها والماخوذ من التوابع هي العرضيات اذ ليس لها مدخل في تقوم المهية بل
انما حصلت بالعرض كما حصل للانسان عدد من المعاني كالابعاد والتحيز والنمو معه والحس والانتقال
والتعقل والتعجب والضحك والجوع فالبدن الصناعات صار بها جوهرا جسمانيا ناميا حساسا متحركا
بالارادة ناطقا وهي الذاتيات صار متحيزا متعجبا مستعدا ضاحكا قابلا للصناعات وهي العرضيات
وزعم هذا القائل انه يشتمل بهذا الفصل مشيرا الى اشتمال العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة
ويقرب منه قولهم ان الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من موادها وصورها وان الحيوان ماخوذ
من بدن الانسان والناطق من نفسه الناطقة وهو مردود بان تلك المعاني الحاصلة للشيء المستلزمة لمعان
اخرى ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متباينة في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا عليه مواطاة
ولا يكون المحمولات المستفادة منها وايضا انه لان المشتق من وجودين خارجي يشتمل على نفسه خارجة عن
المركب ضرورة خروج النسبة بين المنتسبين والمشتمل على ما هو الخارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له والا لزم
ان يدخل في المهية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتيا له وكذا المحمولات المشتقة منها
لا يكون ذاتية له لاشتمالها على تلك المعاني الخارجة عن المركب هكذا ذكره بعض المحققين اقول ومستفاده
ان الاجزاء المحمولة لا يكون مفهومات المشتقات لان ماخذ الاشتقاق ان كان خارجا عن ماهية المركب فقط والا له
فمفهوم المشتق يشتمل على نسبة لماخذ الاشتقاق الى ما صدق عليه المشتق اعني المركب فالنسبة خارجة
عن المركب وكذا مفهوم المشتق لاشتماله عليها الاحتمال الرابع ان يكون تلك الاجزاء صورا لشيء واحد هو
بسيط واما وجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبار هذه الصور المتخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة
عين المركب في الخارج مهية ووجودا وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب ولا امتياز بينهما الا في
الذهن وهو المختار عند المحققين ولا اشكال عليه لما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها
لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هنالك واذا اعتبر عروض العموم ومضايفه يعني الخصوص لاجزاء المهية
وعدم عروضهما فقد يتبين وقد يتداخل يعني قد ينقسم تلك الاجزاء الى متباينة لا يكون بينهما عموم وخصوص مطلقا
ولا من وجه والى متداخلة بينهما عموم وخصوص والمص لم يعتبر المتساوية بناء على امتناع تركب المهية الحقيقية من
امرين متساويين عنده على ما سيجيء لان الاجزاء قد تتداخل بان يكون بينهما تصادق اصلا والمشهور ان المتداخلة

النطق

ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساوية فيحتاج الى ان يجعل قسما ثالثا اذ بعض الاجزاء اخر
الى متضادة ومتباينة بعضها المتضادة الى متداخلة ومتساوية وقد يؤخذ الاجزاء المتداخلة لا
مطلقا لان هذين الاعتبارين غلا نعين وانما ارجعنا الضمير الى الاجزاء المتداخلة لا الى الاجزاء مطلقا
لان هذين الاعتبارين انما يجريان في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا في صدر ذلك البحث ولعل المص انما اخر
ذكر المتداخلة عن المتباينة مع ان الانسب ان يكون تقديمها عليها اشارة الى ذلك فعرض لها اي للاجزاء
المحمولة الجنسية والفصلية النسبية ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول بمعنى بعض الحلول لان المحمول ان
كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية وما يخالفها في الحقيقة كان جنسا والا كان فصلا اذ لا استحالة
ان يكون اخص لجميع المهيات لمكان البسائط فهو يميز المهية عن بعضها ولا نعني بالفصل سوى ما يكون ذاتيا
مميزا المهية في الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك وجعلهما واحدا ولو كان لكل منهما وجود امتنع تماما
لوجود الاخر لم يكن احدهما محمولا على الاخر ولا على المهية المركبة منهما حملا بالمواطاة والجنس كالمادة وهو
معلول والفصل كالعلة صورة وهو علة الجنس والفصل اذا اسند الى المادة والصورة كان الجنس كالمادة
في ان الشيء المركب حاصل معها بالقوة واما الفصل كالصورة في ان الشيء حاصل معها بالفعل والفصل
علة والجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا كانت في العقل كان امرا مبهما من اشياء متكثرة هو
عين كل واحد منها بحسب الخارج فكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها فاذا انضم اليها الفصل
تعينت وزال عنها الابهام والتردد واله على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل علة
لصفات الجنس في الذهن وهي التعين وزوال الابهام والتحصيل اعني الانطباق على تمام المهية
فكون الفصل علة الجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعلة له بهذا المعنى بعينه بعقل
طبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن بط وانما
لم يجعل الجنس لا مع فصل وتاكد كونه علة للوجود في الخارج والا لتغايرا في الوجود امتنع الحمل بالمواطاة
وما لا جنس له فلا فصل له بناء على امتناع تركب المهية من امرين متساويين فلو تركب المهية من جزئين
كان احدهما اعم وهو الجنس والاخر الاخص فهو الفصل ولا الجنس له لا يكون مركبا فلا يكون
له فصل قال الشيخ في الشفاء الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على المهية او لا فان دل
على الماهية فاما ان يدل على المهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس

والعرضية فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على الماهية المشترك بل يكون اخص منه فيميز الماهية عن مشاركاتها
في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل في الشفاء بانه المقول على الشيء في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر
ايضا فيه انه ليس من الفصول المقومة ما لا ينقسم وقال في الاشارات اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي ليس
يصلح ان يقال على الكثرة التي كليه بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شك انه يصلح للتمييز الذاتي لهما عما
يشاركهما في الوجود او في جنس ما ثم رسم الفصل في الاشارات بما هو الاعم مما في الشفاء حيث قال انه
بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وقال بعض المحققين كلام الشفاء مبني على امتناع تركب
الماهية من امرين متساويين فقط واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا للاعم وايضا يكون كل من الامرين المتساويين
فصلا فلا يصح في تعريف الفصل قوله من جنسه وكلام الاشارات مبني على جواز تركب الماهية من امرين متساويين
فاذا كان الذاتي مساويا لاعم الذاتيات ولم يكن هناك ذاتي اعم كان مميزا له عن مشاركاته في الوجود لا في الجنس
وكان فصلا بمقتضى تعريفه المذكور في الاشارات من حيث عموم ولم يقيد بقوله من جنسه واذا كان اخص منه كان مميزا
عن مشاركاته في الجنس وقال المصنف في شرحه للاشارات الفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للجسم الثاني مثلا
فانه لا يوجد في غيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوان كبعض الملائكة مثلا وعلى التقدير
الاول لا يفصل عما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما في الوجود او لا يمتاز عن الملائكة
بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركه في الوجود او في جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح
وغيره ممن تبعه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له واخص
منه والمساوي له هو ما يصلح لتمييز الشيء عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح التمييز ما يختص به عما يشاركه في
الجنس الذي معها ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين لا و
لا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي هو يكون فصلهما وفيما ذهبنا
اليه غنى عن امثال هذه التمحلات الى هنا كلامه ونحن نقول ما توجيه كلام الاشارات وقد اعترض عليه
بان مناط الفصلية ليس هو التمييز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التمييز عن بعض
المشاركات وهل الناطق يميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق ولهذا الاعتراض وجه دفع سنذكره
واما قوله غير مطابق لاصولهم يعني من ان الفصل يحصل الطبيعة الجنسية دون الجنس العالي لا يجوز له ان يكون
فصل مقوم وان الفصل القريب لا يمكن ان يكون متعددا او ان مالا جنس له لا فصل له الا مميز له للمحو

نحوا بان قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين وهو اعلم بذلك الفروع والشيخ
منهم في الشفاء والمتاخرون لما راوا ضعفا ولهم على ما سيظهر رجعوا على هذا الاصل والفرع
ايضا الى ما سيرد لهم عليه دليل غير مبني على هذا الاصل واما قوله غير مطابق للوجود يعني للقيام
على ان ليس في الوجود مثل تلك الماهية فقول لكلها مدخول فان منها انه لو تركب ماهية حقيقية من امرين متساويين
فلا بد ان يحصل بينهما حاجة وليس احدهما اولى بالاحتياج من الاخر لانهما ذاتيان متساويان فيحتاج
كل منهما الى الاخر ويلزم الدور ورده لا انسلم وجوب الاحتياج الى الاجزاء المحمولة لانهما اجزاء ولا
تمايز بينهما في الوجود الخارجي وانما يجب ذلك في الاجزاء الخارجية المتمايزة بحسب الوجود الخارجي
ولو سلم فليحتج كل منهما الى الاخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور وايضا جاز ان يحتاج احدهما الى الاخر
من غير عكس ولا محذور اذ لا يلزم من التساوي في الصدق التساوي في الحقيقة فلا يلزم من الاحتياج في
احد الطرفين دون الاخر ترجيح بلا مرجح ومنها ان كل ماهية اما جوهر او عرض فان كان جوهرا كان الجوهر
جنسا لها وان كان عرضا كان احد التسعة او الثلاثة على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون شيء كيفما
من امرين متساويين كان كل منهما اما جوهرا او عرضا لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا لصدقه
على الجوهر بالمواطاة او الكلام في الاجزاء المحمولة لا الى الاول والا لكان جوهرا فاما ان يكون جوهرا مطلقا
فيلزم تركب الجوهر من نفسه او جوهرا مخصوصا والجوهر المطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء جزء الجزء
نفسه وانه محال وهكذا نقول في سائر الاجناس العالية كالكم مثلا كل من اجزائه اما كم او لا كم ويسوق الكلام
الى اخره وورد بان لا نسلم انحصار الممكنات في المقولات العشر والاربع اذ لم يقم عليه برهان بل ولا اقناع لو ابه و
انما الذين يدعون انحصار الاجناس العالية في واحد منها والفرق ظاهر لجواز انحصار الاجناس العالية في
احدهما مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة في تلك الاجناس كيف وقد صرحوا بان النقطة والوحدة
من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لا نسلم جنسيتها فما تحتها ولا دليل لهم على ذلك سلمناه لكن قوله ان الجوهر
اما ان يكون جوهرا او عرضا اما ان يريد بان الجزء اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض واما ان يريد به ان
ما يصدق عليه الجوهر او العرض فان كان المراد الاول فلا نسلم الحصر لجواز ان يكون مفهومه مغايرا للمفهوم الجوهر
فان جميع الممكنات لا ينحصر في المفهومين وان كان المراد الثاني فلا نسلم ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا لزم ان يكون
الشيء جزء الجزء نفسه وانما يلزم لو كان واسطة لو صح فان الصدق اعم من ان يكون بصدق الذاتي او العرضي

ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص فقال الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا لا يجب انه لو صدق على شيء كان
ايضا جنسا له لا عرضا لانا نقول ليس معنى كون الجوهر جنسا للمجرد انه جنس لجميع ما صدق عليه فان ذلك
ممتنع في اي جنس كان ضرورة ان اجناس الماهيات النوعية صادقة على حصولها صدق العرض العام اقول
وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا سواء كانت متساوية او لا فانا نقول
في الانسان مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق لان كلا منهما اما انسان او لا انسان ويتم الدليل الى آخره
هنا وقد يقام الدليل على هذا المطلب من غير استعانة بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين بان يقال الماهية التي
لا جنس لها لا فصل لها لانه اذا لم يكن لها جنس لم يشاركها غيرها في ذاتي فلا احتياج الى ان يفصل عنه بفصل بل
هي منفصلة بذاتها عن الغير وان كانت مشاركة لغيرها في الوجود وهو عرضي ورده بان عدم احتياجها في انفصالها عن
غيرها الى الفصل لا يوجب ان لا يكون لها جزء مساو لها لجواز احتياجها في انفصالها عن غيرها الى الفصل المساوي
لا في الانفصال المستحق بحسب نفسها والجزء المساوي فصل لانحصار اجزاء الماهية في الجنس والفصل او نقول الفصل يطلق
على امور ثلثة الاول المميز والثاني المقوم والثالث لاستهامها الثالث المحصل اعني المطبق على تمام الماهية قال الشيخ
في الشفا الفصل له معنيان اولي وثان فان المنطقيين كانوا يستعملونه فيما يميز شيئا عن شيء ذاتيا او مفارقا ذاتيا
او عرضيا ثم نقلوه الى ما يميز الشيء في ذاته وهو الذي يعرض طبيعة الجنس فيقررها ويعينها ويقومها نوعا فلو
جوزنا تركب الماهية من متساويين لم يكن شيء منهما فصلا لها اذ لا يعتبر شيء من هذه الامور الثلثة في واحد
من الامرين اما المميز فلان تلك الماهية لا يشاركها في ذاتي فلا يعتبر تميزها عن المشاركات في الذاتيات
نعم لنا امور مشاركات في عرضية كالوجود والشيئية لكنها بذاتها ممتازة عنها كما ان تميزها ايضا ممتاز عما
تشاركه في عرضيته فليس كون احدهما مميزا لها عن المشاركات في العرضيات اولى من عكسه واما المحصل و
المقوم فلانهما فرعان على امر مبهم متردد بين جهات لا ينطبق على تمام ماهيته بهما وذلك مفقود فيما تركب من امور
متساوية ولما اعتبرت هذه المعاني الثلثة تلك الامور المتساوية لم يكن شيء منها فصلا بالمعنى المذكور بل كان اطلاق
الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظي ونحن انما ادعينا ان ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى اخر
وضع له الفصل تارة اخرى والجواب ان المعتبر في مفهوم الفصل هو التميز الذاتي دون التقوم والتحصيل فانهما
خارجان عن مفهومه مقارنان له لكونه مضافا الى امور مبهمة من جهتين وكلام الشيخ في الشفا قد ذكرنا انه
مبني على امتناع مثل تلك الماهية ثم ذلك الجزء الذاتي حاصل في كل واحد من تلك الامور المتساوية فانه يميز الماهية
عما عداها سواء قلنا ان تلك الماهية بنفسها ممتازة ايضا عما عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها ه

ه لا بنفسها عين امتيازها بتميز الجزء لها كما ان امتيازها ملحقا الجزء عين امتيازها بالجزء الاخر وقلنا انها لا ممتاز
بنفسها اصلا بل امتيازها بالجزء انما واذا كان لكل واحد من الامور المتساوية مميزا ذاتيا للماهية كان فصلا لها بذلك المعنى
هذا كيف لا وقد بطل انحصار الذاتي في الجنس والفصل بل انحصار الكليات في خمسة وفساده اظهر من ان يخفى او نقول
الماهية اذا تركب من امرين محمولين فلا بد ان يكون مركبة من جنس وفصل اما اذا كان احد الجزئين اعم من الاخر مطلقا او من وجه
فلان تلك الماهية المركبة مشاركة لاحدهما في طبيعته لانه صادق على الماهية المركبة وعلى غيره وهو تمام المشترك بينهما ضرورة
ان تمامه لو اشترك ان في ذاتي اخر لاختار في تمامها المختلفين المختصة المتغايرة في حقيقة الكل والجزء فهو تمام المشترك بين امرين
مختلفين بالحقيقة فيكون جنسا والماهية المركبة تخالف في طبيعة الجزء الاخر لانه ذاتي للماهية فصل له فهو مميز ذاتي للماهية عن له
فهو مميز ذاتي لها بالقياس الى ذلك الجزء فيكون فصلا لها الجواب انا لا نسلم ان الجزء الاخر يميز الماهية بالقياس الى ذلك الجزء
كيف وهو صادق على ذلك الجزء ايضا وان كان صدقه عرضيا فان اخذ مع وصف كونه ذاتيا حتى يحصل المهية ورد ان وصف
الذاتية امر اعتباري ولا يكون الماخوذ منه فصلا للماهية الموجودة وايضا مشاركة المهية لاحد جزئيها في طبيعته لا يوجب
ان يكون جنسا وانما يكون كذلك لو كان تحته نوع والنوع يكون نوعا ناقصا وكل فصل تام اي قريب نسبته الى ما فوقه
الفصل البعيد بالنسبة اليه فان الفصل البعيد ان يميز المهية التي هو بالنسبة اليها فصل بعيد عن بعض مشاركاتها لكنها
لا يميزها عن تمام مشاركاتها ولا يحصلها نوعا بخلاف الفصل القريب فان الناطق مثلا يميز الانسان عن تمام مشاركته
ويحصله نوعا والحساس يميز الانسان كذلك ولا يحصله انما يميزه عن جميع المشاركات ويحصل الحيوان وهو فصل قريب
بالنسبة اليه فهو واحد اذ لو تعدد فلواحد منهما ان يحصل بانفراد الجنس صار به نوعا وليس للاخر في حصول هذا النوع
مدخل فيكون هو فصلا دون الاخر وان يحصل منهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا وهذا الدليل مع ابتنائه على امتناع تركب
الماهية من امرين متساويين يرد عليه انا نختار ان الجنس يحصل بهما معا لا بواحد منهما منفردا وقوله كانا فصلا واحدا لا متعددا
قلنا ممنوع اذ لم يوجب في مفهوم الفصل القريب ان يحصل الجنس بانفراده لا يقال البعض الفصل القريب بتمام الجزء المميز وكنا تم
فصلا تاما لانا نقول لم يكون تحتاملين الحيوين لا يضر النزاع من احد في ان تمام الجزء المميز لا يكون متعددا الظهور
انه لو كان متعددا لم يكن ما فرض تاما وانما يتصور النزاع لو فسر الفصل القريب بالجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه على
ما هو المشهور لانا نستشكل لانتقال الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر المحصله
كان حصلتا اذا حصلت ميزتها باقرب اثارها كالنطق لفصل الانسان وانما اشتبه عدم كل من الحس والحركة الارادية
على الاخر بتركبها معا عن فصل الحيوان هنا وقد يعتبر ان هذه الدعوى بعبارة اخرى وهي انه لا يمكن وجود فصلين

في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة اي يكون كل منهما مميزا للماهية عن جميع مشاركاتها او لا يكون
مميز احدهما قاصرا عن مميز الاخر وهذه العبارة انسب بقوله ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى
كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للاخر فاما ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلق ويلزم ان يكون
اعم عرضا للنوع الذي يكون الاخص جنسا للماهية بالقياس اليه والاعم لم يكون الاخص تمام المشترك فلم يكن جنسا
او مساويا ويلزم ان يكون كل منهما عرضيا للاخر لانه لو كان المركب كلاهما او احدهما تمام الثاني المشترك قالوا لو امكن وجود
جنسين في مرتبة واحدة لم يحصل كل منهما بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر فلا يكون الاخر جنسا
له والمقدر بخلافه فلا بد ان يكون كل منهما بالفصل وبالجنس الاخر فلا يحصل كل منهما هو المجموع الحاصل من الجنس الاخر و
الفصل فيكون كل منهما علة ناقصة لحصول الاخر فيكون تحصل كل منهما موقوفا على الاخر فيلزم الدور واعترض بان ان
اراد بالحصول رفع الابهام الحاصل للجنس فلا نسلم انه لا يحصل بالفصل وحده قوله والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر
قلنا نجوز رفع الابهام بالفصل مع توقف النوع على اجزائه الثلاثة وان اراد التحصيل تحقق حقيقة النوع به كان اللازم
مما ذكره ان يتوقف كل من الجنسين في تحصله على الفصل وذات الجنس الاخر لا على تحصله فلا دور وان توقف تحصل الماهية
المركبة من الجنسين والفصل على كل واحد من الجنسين فلا محذور فيه ولو صح ما ذكره لم يلتئم ماهية من ثلاثة اجزاء اصلا ثم
باخذ هامع الاخر يحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس اي لا يحصل الحقيقة ايضا بالثالث مع الثاني بدون الاول
بل نقول الفصل لا يحصل بدون الجنس ولا يحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الاخر في تحصله بل نقرر
الدليل هكذا يحصل كل من الجنسين بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر وذلك لان الجنس اذا حصل
ما من حيث انه يحصل باحصله نوعا منه قطعا وليس لما هو خارج من المحصل الذي هو ذلك الجنس والمحصل الذي هو
الفصل فرضنا مدخلا في ماهية ذلك فيكون الجنس الاخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها اذ المقدر
بخلافه فلزم ان يحصل النوع كل من الجنسين بالفصل والجنس الاخر اذ لا ثالث هناك ليشاركهما
في تحصله ولما كان كل واحد منهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصيل الاخر الا باعتبار تحصله في نفسه
فلزم ان يكون تحصل كل واحد منهما علة ناقصة لتحصل الاخر فيلزم الدور وبهذا التقرير يندفع هذا
الاعتراض لكنه يتجه ان ذلك التقرير انما يتم اذا كان الجنسان متساويين اما اذا كان احدهما اشد
ابهاما كان يكون اعم مطلقا وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان ذات الاخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم دور
فالاولى ان يقتصر على ان المثال الواحد لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصلان

فيحصل كل منها نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا ولا يكون
تلك الماهية نوعا واحدا وماهية واحدة هذا انتهى كلامه اقول ان الاعتراض
المذكور باق بحاله لان حاصل التقريب ان كلا من الجنسين له مدخل في
تحصيل الجنس الاخر لكنه لما كان منهما ما لا يحصل لم يزل ابهامه ولم يكن له مدخل في
تحصيل الاخر وحاصل الاعتراض ان التحصيل ان اريد به زوال الابهام فلا نسلم ان
لكل من الجنسين مدخلا في تحصيل الاخر بهذا المعنى وان اريد به تحقق حقيقة
النوع به فلا نسلم انه ما لم يحصل لم يكن له مدخل في تحصيل الاخر فان تقوم النوع
الذي يتوقف على تحصيل الجنس الاخر بهذا المعنى نعم ذلك النوع به وبمعنى زوال الابهام
مع انه يرد عليه الاعتراض الاخر عليه وانه يجوز ان يكون مفهومات في كل منها
ابهام من وجه فيزول باجتماعها ابهام كليهما فيكون تحصيل كل منهما باعتبار تحصيل الاخر
معا لا سابقا عليه ومثل ذلك يسمى دورا معيا وهو غير باطل على ما قيل ان الحيوان
والناطق في كل منهما ابهام يزول بالاخر فان الحيوان مشترك بين الانسان وبين الفرس
مثلا والناطق يميزه عن الفرس والناطق مشترك بينه وبين الملك والحيوان
يميزه عن الملك واما تقريب الاولى فيرد عليه منع ظاهر وهو انا لا نسلم انه تحصل
به كل منها نوعا على حدة وانما يلزم ذلك لو كان كلاهما متمم النوع واحد على ما هو
المفروض وايضا يمنع قوله لو كان لها جنسان في مرتبة لكان لهما فصل لجواز ان يكون
مثل الحيوان والناطق على ما قيل ونقلناه انفا فانهما يكونان على هذا التقدير جنسين للانسان
لا فصل له سواهما واذا ثبت امتناع جنسين في مرتبة ثبت ان اجزاء الماهية
لا يكون كلها اجناسا لان الماهية المركبة لا بد لها من جزئين لا يكون احدهما

جزء الآخر فاذا كان كلاهما جنسين لزم وجود جنسين في مرتبة واحدة وقد تبين ايضا
مستقصى ان احد بيانهما ان اجزاء الماهية لا يكون كلها فصولا حيث بينا ان ما لا جنس له
لا فصل له وثانيهما ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول على سبيل منع الخلو فثبت
ان كل مركب من الاجزاء المحمولة المتباينة يكون لبعض اجزائه اجناسا ولبعضها فصولا
فلا ان التركيب على القسمين معا فليعلم انه ما سلفناه في بيان ان الجزء المحمول اما جنس او
فصل انما هو على تقدير ان يفسر الفصل بالكلي الذاتي المقول في جواب اي شيء هو في ذاته
على ما نقلنا من الاشارات واما اذا ذهب فيه قبل من جنسه على ما نقلنا من
الشفاء فلا بد في بيانه من طريق اخر وهناك طريق مشهور وهو انه مبني على امتناع
وجود جنسين في مرتبة واحدة وبيانه ان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك
بين الماهية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس والا فهو الفصل سواء كان مختصا بالماهية
او لا اما اذا اختص بها فظاهر لانه يصلح للتمييز عما يشاركها في العرضية في ذاتي اعم اذ يمتنع
تركب الماهية من امرين متساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلا بد ان لا يكون
تمام المشترك بين الماهية ونوع اخر مباين لها اذ التقدير بخلافه فيكون بعضا
من تمام المشترك فان اختص بتمام المشترك يكون فصلا له يميزه عما يشاركه في جنسه
لما مر من ضرورة اشتراكه مع الغير في جزء اخر هو جنس له وللماهية ايضا فتميز الماهية
ايضا عن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس فيكون فصلا لها ايضا وان لم يختص
فلا بد وان يختص بتمام مشترك ما والا يلزم ان يكون بازاء كل تمام مشترك
نوع مباين له وللماهية ايضا يكون الجزء المفروض موجودا فيه ويكون ذاتيا
اخر للماهية تمام مشترك بين ذلك النوع والماهية ثم بازائه نوع اخر وتمام مشترك

اخر وهكذا حتى يلزم ان يكون للماهية تمام مشتركات غير متناهية ويلزم
تركب الماهية من امور غير متناهية وذلك يستلزم امتناع تعقلها بالكنه
والكلام في الماهيات المعقولة بالكنه والتي يمكن تعقلها كذلك واعترض
عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث بعينه هو تمام المشترك الاول
بان يكون بازاء الماهية نوعان متباينان ومباينان للماهية يشاركها كل منهما
في تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع الا يجب في النوع الاخر ويكون الجزء الذي
هو بعض تمام المشترك موجودا في كلا من النوعين واعم من كل واحد من تمامي
المشترك قالوا هذا الاعتراض مما لا دفع له الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون لماهية
واحدة جنسان في مرتبة واحدة اقول يمكن اذا لا يجوز ان يكون لماهية
دفع هذا الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة بان يقال هذا الجزء الذي
هو بعض تمام المشترك يكون مشتركا بين الماهية وكلا النوعين المذكورين
فاما ان يكون تمام المشترك بين تلك الانواع الثلاثة او بعضه لا سبيل الى
الاول لانه خلاف المقدر ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون هو تمام مشترك
ثالث بين الماهيات وذينك النوعين المذكورين ويكون الجزء المذكور بعضا
منه وينقل الكلام اليهما فيلزم ان يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية
يكون كل منها اعم مطلقا من الاخر لا يقال اذا بني الدليل على تلك القاعدة
يلزم التسلسل ولا حاجة الى تخصيص الكلام بالماهيات التي يمكن تعقلها
بالكنه بان يقال لما ثبت امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب الاجناس
بعضها مع بعض الى غير النهاية فيلزم ترتب امور موجودة معا اذ الكلام

في الماهيات الحقيقية واجزائها الا انه يقول هذا انما يتم ان لو كانت الاجناس
متمايزة بحسب الوجود الخارجي وليس كذلك لما عرفت وطريق اخر منه هو
ان يقال الجزء المحمول ان كان تمام الذاتية المشترك بين الماهية ونوع اخر مباين
لها فهو الجنس والا فلا يكون اعم الذاتيات والا كان تمام الذاتية المشترك وهو
خلاف المفروض بل يكون اخص منه ولم يوجد بناء على امتناع تركب الماهية من
امرين متساويين فيميز الماهيات عن مشارك لها في ذلك الاعم فيكون فصلا
لكونه مميزا للماهية عن مشارك لها في جنس ويرد عليه انه لا يلزم من كون
جزء للماهية اعم منها ان يكون جنسا لها لجواز ان يكون عرضيا معروضا لنوع اخر
مباين لها فلم يكن تمام المشترك بينهما في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة فلم يكن
جنسا لها ويجب تأملها لمن تأملها وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي
كجنسيهما يعني ان كلا من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون
منطقيا وقد يكون عقليا فان مفهوم الجنس جنس منطقي ومعروضه كالحيوان
مثلا طبيعي والمركب منهما جنس عقلي ومفهوم الفصل فصل منطقي ومعروضه
كالناطق مثلا فصل طبيعي والمركب منهما فصل عقلي كما ان جنسيهما اي جنس
الجنس والفصل اعني مفهوم الكلي كلي منطقي ومعروضه كلي طبيعي والمركب
منهما كلي طبيعي والمركب منهما كلي عقلي على ما مر وقد يقال معناه ان مفهوم
الكلي جنس لمفهومي الجنس والفصل بل هو لمفهومات الكليات الخمس فيعرض
له الكلية بالقياس اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا
طبيعيا وعارض هو مفهوم الكلي العارض له لكن المطلق بالنسبة الى مفهومات

الكليات ويسمى كليا منطقيا والمركب من المعروض والعارض ويسمى كليا
عقليا فمفهوم الكلي من حيث هو في هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبائع
كالحيوان مثلا ومتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومي الجنس والفصل
وساير مفهومات الكليات لكن على هذا التفسير لا يحسن المطابقة بين
المثال والممثل ومنها عوال وسوافل ومتوسطات وقد يكون لماهية
واحدة اجناس مترتبة فاعمها يسمى جنسا عاليا واخصها جنسا سافلا وما هو
اعم من بعض واخص من بعض يسمى جنسا متوسطا وفصل كل جنس يكون في مرتبته
يعني فصل الجنس العالي يسمى فصلا عاليا وفصل الجنس السافل يسمى فصلا
سافلا وفصل الجنس المتوسط يسمى فصلا متوسطا واما الفصل على رأي
المصنف فلا يكون للماهية الواحدة الا واحدا وسيجيء بيان ذلك عن قريب
فالانقسام الى المفرد والمتعدد لا يكون الا للجنس دون الفصل ولذا قال
المصنف ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا يكون فوقه ولا تحته ومنه ما هو غير
مفرد وبما ذكرنا من معنى العالي والسافل يندفع ما قيل من ان المعتبر في العلو
والسفل هو ان يكون الاعلى جزءا من ماهية الاسفل اذ لو اكتفي بمجرد
العموم لما تخلف اعتبار العالية ان المفهومات العامة كالموجود مثلا اعم
منها وليست الاعلى من الفصول المذكورة جزءا للاسفل منها كما لا يخفى والاقرب
الى الصواب ان يقال يجوز تركب فصل النوع الاخير من جنس وفصل وتركب
هذا الفصل من جنس وفصل اخر وهكذا الى ان ينتهي الى فصل الفصل
فيكون هذا الفصل الذي انتهى اليه سلسلة الفصول سافلا وفصل النوع

لاخر هو السافل وما بينهما هو المتوسط واما الفصل المفرد وهو فصل بسيط ليست
جزء الفصل مع انه مردود بما قد صرحوا به من ان جنس الفصل لا معنى له وتحقيقه
في موضعه وسنشير اليه وههنا اعتنا فيان قد يجتمعان مع التقابل يعني ان كلا
من الجنس والفصل الابد ان يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما هو جنس بالقياس
الى نوعه وكذا الفصل ومفهوما هما متقابلات لان الجنس ما يكون مقولا
في جواب ما هو لكنه مع تقابلهما قد يجتمعان في شيء واحد لكن لا بالاضافة الى
شيء واحد فان الجنس للشيء لا يكون فصلا له بل بالاضافة الى شيئين وذلك
كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان جنس بالنسبة الى السمع والبصر
ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة
الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل فلا يكون
الفصل محصلا له بل نقول لو كان الجنس او شيء من اجزائه داخلا في الفصل
لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل الجزء الاخر ايضا لزم اعتبار جزء واحد
في الماهية مرتين وانه باطل قطعا بل نقول جنس الفصل مما لا يعقل اذ
لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع ما تحقيقا الاشتراك وجنسيته
فان كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان لم
كان بعضا من تمام المشترك كان فصلا لجنسها كما تقرر والشيء من الجنس
واجزائه بداخل في الفصل على ما تبين واذا نسبا يعني الجنس والفصل
الى ما يضافان اليه يعني النوع كان الجنس اعم من النوع والفصل مساو
للنوع اعترض عليه بان هذا الحكم عام يشتمل الاجناس كلها قريبة او بعيدة

اذ لا بد

اذ لا بد من كونها مشتركة بين ما اضيف اليه بالجنسية وبين غيره واما الحكم
بكون الفصل مساويا لما هو فصل له فمختص بالفصل القريب فان الفصل
القريب بالقياس الى ما هو فصل قريب له لا بد ان يكون مساويا له لانه
ذاتي له يميزه عن جميع ما عداه فلا يكون اعم منه مطلقا ولا من وجه ولا
لم يميزه عن جميع ما عداه ولا اخص منه مطلقا ولا من وجه والا لم يكن
ذاتيا له واما الفصول البعيدة فانها تكون اعم مطلقا مما هي فصول بعيدة له
والامر وارد في ذلك انها مميزة له عن بعض ما عداه وعمومها لا ينافي ذلك
اقول ويمكن الجواب بان المصنف اعتبر في الفصل التمييز عن جميع
المشاركات فالفصل البعيد للماهية هو بالحقيقة فصل لما هو فصل
قريب له من اجناسها لكونه مميزا له عن جميع المشاركات وانما يقال
له فصل للماهية باعتبار انه فصل لجنسها وبهذا الجواب سقط الاعتراض
المذكور على نقلناه من شرحه للاشارة فيما سبق والتشخص
من الامور الاعتبارية الماهية النوعية من حيث هي هي نفس تصورها
غير مانع من الشركة بل يمكن للعقل فرض اشتراكها وحملها على
كثيرين والشخص منها نفس تصوره مانع من الشركة فلا بد في التشخص
من امر زائد على الماهية وهو التشخص وهو امر اعتباري لا وجود له
في الخارج لوجهين الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تشخص
وينقل الكلام اليه ويتسلسل والجواب انا لا نسلم انه لو كان موجودا
لكان له تشخص وانما يلزم ذلك لو كان له ماهية كلية تشارك فيها

شيء آخر وهو ممنوع بل هو متميز عما عداه بذاته لا بأمر زائد على ذاته
ويشاركه لسائر التشخصات انما هو في مفهوم التشخص وهو عرضي
بالنسبة اليها وما يقال من ان كل موجود له ماهية في العقل وان امتنع
تعدد افرادها بحسب الخارج ممنوع فان الواجب تعالى موجود
خارجي ليس له ماهية نوعية يعرض له تشخص بل تشخصه عين ذاته
كما هو المشهور عندهم الثاني انه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه
لحصة من التشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على وجودها
وتميزها فان كان تميزها بهذا التشخص دار وان كان بتشخص
اخر تسلسل والجواب ان عروضه لا يتوقف على تميز سابق
ليلزم المحال وحاصله ان ذلك دور معية فان الماهية اذا وجدت
وجدت متميزة بما عرض لها من التشخص وذلك كحصص الانواع من الجنس
تتمايز بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصة على تميز لها
سابق لا يقال وجود المعروض متقدم على وجود العارض بالضرورة
وكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول
وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا خارجي
لانا نقول تقدم المعروض على العارض انما هو بالذات دون
الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه الا بالزمان وهو ظاهر ولا
بالذات لجواز ان يكون الشيء محتاجا اليه ولا يكون مقارنه
كذلك واحتج المخالف اي القائل بكون التشخص موجودا

في الخارج

في الخارج بوجوه الاول انه جزء التشخص الموجود في الخارج وجزء
الموجود في الخارج موجود فيه بالضرورة والجواب انه ان اريد
بالتشخص معروض التشخص فظاهر ان التشخص عارض له لا جزء
له وان اريد المجموع المركب منهما فلا نسلم انه موجود فان من يمنع كون التشخص
موجودا كيف يسلم انه مع معروضه موجودان بل الموجود عنده هو المعروض
وحده واعترض صاحب المواقف بان المراد بالتشخص الذي ادعينا وجوده مثل زيد
ولا ريب لعاقل في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا والا
لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء اخر
تسميه التشخص فذلك الشيء الاخر جزء زيد فيكون موجودا ثم قال ان نسبة
الماهيات الى التشخصات كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس امر مبهم في العقل
يحتمل ماهيات متعددة ولا يتعين لشيء منها الا بانضمام فصله اليه وهما متحدان
ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية
يحتمل هويات متعددة لا يتعين لشيء منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان
في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا انما يتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود
هو الماهية الانسانية مثلا وموجود اخر هو التشخص حتى يتركب منهما فرد
منها وان لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد بعينه
الهوية التشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل
الماهية النوعية الى الجنس والفصل وفيه نظر لما سبق من
ان الجزء العقلي للموجود الخارجي لا يجب ان يكون موجودا

في الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو ما يختص به من الكم والكيف والاين
ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات
وهم الذين سموها التشخص بل ما به التشخص انما ذات الطبيعة النوعية
كالانسان مثلا اذ يتكثر بنفسها لما سبق من ان الماهية من حيث هي لا تقتضي
الوحدة ولا الكثرة وانما يتكثر لانضمام التشخص وهو موجود
وان لم يكن التكثر بحسب الخارج بل بمحض اعتبار العقل لان التشخص لو كان
عدميا لما كان متعينا في نفسه اذ لا هوية للمعدوم فلم يكن معينا لغيره ضرورة
ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتميز الشيء عما عداه بحسب الخارج والجواب
عنها انها يضاف الى الطبيعة ويعينها ويكثرها في العوارض المشخصة
ولا نزاع في وجودها على ما سبق لا التشخص ولو سلم فلو كان الوجودي ان
الخارجية يجوز اتصافها بالامور العدمية وتكثرها بتلك الصفات
وامتيازها بها عما ليست متصفة بها كالاعمى الذي يتميز بالعمى عن ليس
باعمى الرابع ان التشخص لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما
للاتشخص او للتشخص اذ لا يخرج عن النقيضين وذلك التشخص
اما عدمي او ثبوتي وعلى التقديرين يلزم كونه وجوديا اما على الاول فلان
نقيض العدمي وجودي واما على الثاني فلان حكم الامثال واحد والجواب
انا لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ما بل يكون معدوما
في الخارج على ما عرفت من انه اعتباري ولو سلم فلا نسلم ان نقيض العدمي
وجودي كالامتناع واللاامتناع ولو سلم فان اريد بالتشخص واللاتشخص

مفهوما ما

مفهوما ما فلا حصر لجواز ان يكون التشخص عدما لمفهوم اخر دون
ان يكون ما صدقا عليه ولا نم ان كل ما صدق عليه اللاتشخص فهو عدمي
ليكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتشخص صادق على جميع الحقايق ولو سلم
فلا نسلم تماثل التشخصات لم لا يجوز ان يكون متخالفة متمايزة بالعوارض
هو مفهوم التشخص الخامس ان التشخص لو كان عدميا لكان عدما
لما ينافيه ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما
للاطلاق او لما يساويه كالكلية والعموم ونحوها مما لا ينفك عنه من عدم الاطلاق كان التشخص
مشتركا بين افراد الماهية كعدم الاطلاق لان التقدير انه عدم امر لا ينفك عنه عدم
الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق في جميع افراد الماهية فكذا التشخص فلا يكون مميزا فلا
يكون تشخصا وان لم يكن التشخص عدما للاطلاق والاعدم لما لا ينفك عنه من عدم الاطلاق
لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذي هو التشخص وذلك
اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التشخص فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا
وفيه رفع للنقيضين واما ان يتحقق التشخص بدون عدم الاطلاق فيلزم كون
الشيء مطلقا ومعينا وفيه جمع للنقيضين والجواب ما سبق من انا لا نم ان العدمي
يلزم ان يكون عدما لامر ولو سلم فنقول ان اريد بالتشخص الذي يجعله عدم الاطلاق
مطلق التشخص فلا نسلم امتناع اشتراكه بين افراد الماهية كعدم الاطلاق
وانما يمتنع لو لم يكن تمايز افراد الماهية بالتشخصات الخاصة المعروضة لمطلق
التشخص وان اريد به التشخص الخاص فيختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما لا ينفك
عنه من عدم الاطلاق بل لامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك

التشخص وهو ايستلزم المكرر السني اسطلقا وامعنا بذلك التشخص
ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون متشخصا بتشخص اخر ولما كان
هنا مظنة سوال وهو ان يقال لو كان للماهية تشخص ليشارك غيره
من التشخصات في مفهوم التشخص فلا بد ان يمتاز عنه بتشخص اخر ونقل
الكلام اليه حتى ينتهي او يقال لو كان للماهية تشخص لكان له وجود
اما في الذهن او في الخارج وكل موجود سواء كان في الذهن او
في الخارج لا بد له من تشخص فلا بد للتشخص من تشخص اخر وهكذا
حتى ينتهي او يقال لو كان التشخص متمايزا لاعتباريته لكان له وجود
في العقل فكان له تشخص اخر من ان الموجود ذهنا او خارجا يستلزم
التشخص وينقل الكلام الى هذا التشخص حتى اجاب بقوله فاذا
نظر اليه من حيث هو امر عقلي وهو مشارك للغير من التشخصات فيه ولانه
بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وبحث فلا سنتيفا الكلام في امثال ذلك على وجه
لا يزيد عليه فلا نطيله وقد يجاب بما سبق من ان التشخص متميز عما عداه
بذاته لا بتشخص زائد على ذاته حتى يلزم التسلسل واشتراكه مع سائر التشخصات
في مفهوم التشخص اشتراك في امر عرضي واما ماهية التشخص فهي تكون نفس
الماهية فلا يتكرر وقد يستدل ابدا للماهية المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها
قال الحكماء الماهية قد يكون متشخصة بنفسها ممتنعة في نفسها عن الاشتراك
فيها كالواجب تعالى فلا يتصور هناك تعدد اصلا وقد لا يكون متشخصة بنفسها
بل بتشخص مغاير لنفسها وحينئذ قد يستند تشخصها الى الماهية بنفسها او

بلوازمها فينحصر نوعها في شخص واحد لا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد
مع عدم تشخص الفرد الاخر وقد يستند الى غيرها والا يجوز ان يكون امرا
منفصلا عن التشخص لان نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء والا لما
فيه لان الحاجة في التشخص الافتقار اليه يكون متاخرا عنه ولكونه علة للتشخص المتقدم
عليه لكونه متوقفا له على ما مر من ان نسبته الى التشخص نسبة المنفصل الى النفع يكون
متوقفا عليه وهو محال فتعين ان يكون محلا له وهو المادة وقد مر تقريرها
في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او
بواسطة ما فيها فلا يرد ما قيل من ان غير المنفصل الا يحصر فيما يكون حالا
في التشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله قيل لو كان تكثر اشخاص الماهية
بسبب تكثر موادها لكان تكثر المواد المتكثرة المتماثلة بسبب مواد اخر ولزم التسلسل
او كان نوع كل مادة منحصرا في شخص فلم يتعدد افرادها لكن يتعدد افرادها ما يحل
فيها واجيب بان تكثر المادة معلل بالعراض يلحقها الاستعدادات متعاقبة
الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق وهذه الاستعدادات
ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم قال صاحب المواقف
هذا الجواب لا يجري نفعا لانهم لما جوزوا تشخص المادة بما حل فيها الى مرجح ما ذكر
من ان علة تشخص المادة امور حالة فيها سابقة على ذلك التشخص مقارنة
لتشخص اخر معلل بامور اخرى متقدمة على التشخص الاخر وهكذا الى ما لا نهاية
له اتجه لنا ان نقول فلم لا يجوز تشخص الماهية بصفات العارضة لها على سبيل
التعاقب الى ما لا يتناهى فلا حاجة في تعدد افراد الماهية النوعية الى المادة وانى

ان كلام الحكما في هذا المقام مبني على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة
الى غير النهاية انما يكون في المادة على ما سبق في بحثه ان كل حادث مسبوق
بمادة فلو تم هذا لتم ذلك لما سمعت واورد عليه الاعتراضات الواردة هناك مثل
ان يقال لانم ان الجواهر المفارقة نسبته الى كل الافراد والتشخصات بالسوية فان
فواعل وجودات الممكنات ليست مجاورة لها والاحاطة بينها مع ان لكل فاعل
نسبة خاصة الى منفعله ولو سلم فلانم ان الحامل هو المادة ولم لا يجوز ان يكون
جوهرا غير جسماني ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث يتناول المجرد لما سيجئ انهم زعموا على
القاعدة ان افراد العقل انواع منحصرة في اشخاصها قالوا ان علة تشخصها
ليست المادة انها مجردة بل في اما الماهية نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار
وقالوا ان النفوس الانسانية انما تعددت وان لم يكن علة لتعددها المادة لتعلق
التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات فتتعدد بحسب تعدد المادة التي تتعلق بها
ولا يحصل التشخص بانضمام كل مفهوم الى مثله فان التركيب من المفهومات الكلية في اي
مرتبة كان لا يقتضي ان لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين نعم يجوز ان يكون
التعقيل لها التصادق في الخارج الا على شخص واحد ويختص بشخص خارجي
لكن يكون له افراد ذهنية واعترض عليه بانه اذا جاز في العامين من وجه بحيث
عمومهما بتقييد احدهما بالاخر ويختصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة
فلم لا يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض الصور والمراتب موديا الى امتناع
فرض الاشتراك فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى
الكلي ويفيده الجزئية جزئيا والا لكان له مفهوم كلي يفتقر الى ما ينضم اليه

ويجعله جزئيا

لا يجعله جزئيا هكذا فيلزم عند تعقل شخص ان يتعلق مفهومات اشخاص
غير متناهية قلنا لا نسلم ان كل جزئي له مفهوم كلي يفتقر الى ما ينضم اليه
ويجعله جزئيا بل قد يكون ممتنعا في نفسه عروض الاشتراك والتشخص
من هذا القبيل فان التشخص كزيد مثلا يفصله العقل بلا ماهية كلية وتشخص
ينضم اليها فيفيده الجزئية واما التشخص فليس يفصله العقل الى ماهية كلية
وتشخص آخر فانه التشخص متميز عما عداه بذاته ولا اشتراك له بما سواه الا
في مفهومات عرضية والاشتراك في العرضيات لا ينافي الامتياز بذاته فلا يحتاج
الى تشخص آخر هذا ولم يظهر لي بعد فائدة تقييد الكلي بالعقلي والتميز
يغاير التشخص لان التشخص للشيء انما هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس
الى المشارك وانه لا يجوز ان يتشخص كل من الشيئين بذات الآخر لما عرفت
من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين
بالآخر كما في طرفي المولود وقد يوجد في بعض النسخ وقوله التشخص قد
لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون اضافيا فيتميز والتشخص المندرج
تحت غيره متميز يعني ان بين التميز والتشخص عموما من وجه فان التشخص
يتحقق بدون التميز في التشخص اذا لم يعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم
من المفهومات والتميز بدون التشخص في الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا
فقوله والكلي قد يكون اضافيا معناه ان الكلي قد يكون جزئيا اضافيا
على ما يوجد في بعض النسخ ويجتمعان في التشخص اذا اعتبر مشاركته
مع غيره في مفهوم من المفهومات ولا يخفى على المتامل ان علم اعتبار

مشاركة الشخص مع غيره في مفهوم من المفهومات التي يلزم انه لا يكون منفصلا
في نفسه عن مشاركة في المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتباره
فيه ثم قد اثبت ان كل شخص له تميز والصواب انه يقال التميز اعم مطلقا
من التشخص اذ كل متشخص متميز لا عكسا كليا والتشخص يغاير الوحدة
فان مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر من حيث هو غير منقسم بوجه شيء من العوارض
والعلاقة اعني اذا اعتبر من حيث هو كلي طبيعي صدق عليه انه واحد
ولم يصدق عليه انه متشخص فلا يكون التشخص عين الوحدة بل كل متشخص
يصدق عليه انه واحد ولا عكس كليا وكذا الوحدة تغاير الوجود
لصدق اي صدق الواحد على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة
فان الموصوف بالكثرة اذا لوحظ الكثرة فيه بما يصدق عليه انه موجود و
يصدق عليه بتلك الملاحظة انه واحد نعم اذا لوحظ واعتبر من حيث جملته
صدق عليه انه واحد وايضا لو كان الوحدة نفس الوجود لكان الوحدة
الشخصية نفس الوجود الشخصي فلزم ان يكون التفريق الواقع في الجسم البسيط
الواحد اعداما له لكل الجسم المتشخص بالكلية وايجاد الجسمين آخرين من كتم
العدم اذ بالتفريق يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص
وانه اعني كون التفريق اعداما بالكلية باطل والمجوز مكابر لمقتضى عقله
الا بجاطب دا الناظر وقد نبه على ذلك بان التفريق لو كان اعداما للجسم
بالكلية وايجاد الجسمين آخرين من كتم العدم لكان نسبة المياه التي حصلت
من الجرة في الكيزان الى الماء التي كانت في الجرة كنسبة سائر الاشخاص

لا بجاه

١

من سائر ه لم يكن من الجرة وليس كذلك بالضرورة ثابت البداهة الصانع من
لم يمارس الكسب والميزان والبرهان اذا قيل لهم ما فعلتم بالماء الذي كان في الجرة
يقولون حفظناه فجعلناه في الكيزان بخلاف اذا اصبوا الماء الجرة
واخذ وافي الكيزان من ماء البركة فانهم لا يقولون على هذا النقل بان
ماء الجرة محفوظ في الكيزان والحكماء لما ذهبوا الى ان الصورة الجسمية
تنعدم بالتفريق اثبتوا الهيولى لئلا يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية
وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط
الواحد اذا جزي به زالت وحدته الا الهوية الشخصية والا لكان التفريق اعداما له
ويساوق الوحدة الوجود فان كل ما هو واحد باعتبار يكون موجودا باعتبار وكل
ما هو موجود باعتبار يكون واحدا باعتبار ولا يمكن تعريفهما اي تعريف الوحدة
الا باعتبار اللفظ لكن نبها بها هو المقصود وهي اي الوحدة والكثرة عند العقل
والخيال يتعاكسان في كون كل منهما اعرف بالاقتسام يعني ان الوحدة اعرف عند
العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة قيل ان الوحدة والكثرة
من حيث هما امران كليان والكليات لا يدركها الا العقل وليس من شأن الخيال
ادراكها وان احد الكثرة من حيث هي حاصلة في محسوس فالوحدة ايضا
ماخوذة كذلك لا يدركها العقل بل قوة جسمانية سميت خيالا او وهما فتخصيص
احدهما بالمعرفية عند العقل والآخر بالمعرفية عند الخيال لا وجه له
واجيب بان المدرك للكليات والجزئيات في الانسان هو العقل اي النفس
الناطقة كما هو المشهور لكنها يدرك الكليات بذاتها والجزئيات بتوسط صور

بيانه

الكليات في ذاتها ويدرك الجزئيات بالاتها لانه ترتسم صورها في الاتها
فالمدرك للجميع ليس الا اياها ثم ان الصور الكلية المرتسمة في ذات النفس
منتزعة عن صور جزئياتها المرتسمة في الالات فان النفس يدرك اولا بالاتها
جزئيات متكثرة ترتسم صورها في تلك الالات ثم ينتزع منها بحذف مشخصاتها صورة
واحدة كلية وترتسم في ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات النفس
معروض للوحدة وجزئياته المنتزع هو منها المرتسمة في الخيال ادني عند معروضة
للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها منظورا
الي ذاتها وحدها من المرتسم في الاتها وان المرتسم في الالات اقرب منها واعرف
عندها منظورا الي ذاتها ماخوذة مع تلك الالات فظهر ان معروض الوحدة اعرف
عند العقل في نفسه من معروض الكثرة وان معروض الكثرة اعرف عند العقل باعتبار
الالة من معروض الوحدة فكذا حال العارضين اعني الوحدة والكثرة الكليتين
انهما عارضتان لمعروضيهما هناك اعني في العقل والالة فالعقل اذا اخذ وحده كان
ادراكه لما هو عارض للمرتسم فيه اقرب من ادراكه لما هو عارض للمرتسم في الالة
واذا اعتبر مع الالة كان الامر بالعكس وان كان هذه الادراكات للعقل
بنفسه اقول فيه نظر لانه قد ترتسم في النفس صور كلية كثيرة ينتزع كل
منها جزئيات كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة في الالة معروضة للكثرة
كذلك تلك الكليات المرتسمة في النفس معروض للوحدة للكثرة ايضا
وكما ان كل واحد من تلك الكليات المرتسمة في النفس معروض للوحدة كذلك
كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال معروض للوحدة ايضا فلا وجه

لتخصيص

لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس والكثرة بالعروض لما ارتسم في الخيال
وليست الوحدة امرا عينيا لما سبق من لزوم التسلسل بل هي من ثواني المعقولات
وكذا الكثرة بمعنى انها ايضا من الامور الاعتبارية بل هي من المعقولات الثانية
لانها ملتئمة من الوحدات وليس ماهيتها الا الوحدات المجتمعة اقول في
كونهما من المعقولات الثانية نظر لانهما عبارة عن عوارض الوجود الذهني على
ما سبق وهما يعرضان الموجودات في الخارج ويقابلهما الاضافة العلية والمعلولية
فان الوحدة علة ومنوعة مكيال للكثرة اي ان الوحدة بعينها علة للكثرة والكثرة
معلولة متقومة بها والمكيالية والمكيلية فان الوحدة علة منوعة مكيال للكثرة
اي الوحدة بعينها اذا حذفت مرة بعد اخرى وهو معنى المكيال والكثرة
مكيلة بها والعلية والمعلولية متضايفان بالذات وكذا المكيالية والمكيلية فمعروضاهما
اعني الوحدة والكثرة متضايفان بالعرض الذي لا يجتمعان في شيء بينهما قالوا ليس بين الوحدة
والكثرة تقابل بالذات لانه اي احدهما ان معروض متقابلين يجب ان يكون واحدا
بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة على موضوع
الكثرة انما يتصور اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فحينئذ
نقول ان كانت تلك الاشياء المتعددة باقية باعيانها وقد تركب منها شيء واحد
فالكثرة باقية في موضعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للمركب
والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع وان
زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء اخر وهو
معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو ذلك

الزائل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على
موضوع الوحدة اقول الجواب النقض بانه لو تم هذا الدليل لدل على امتناع التقابل
بين الوحدة واللاوحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة وفساده ظاهر والحل
ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص بل قد صرحوا بانه
قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالرجولية والمرئية
للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بامر اعم كالخيرية والشرية
للشيء كيف ويلزم ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية والجسمية وغير
ذلك مما لا يزول لها التشخص غير متقابلة لصدق بها اذا امكن ان يكون
شيء واحد موضوعا لهما فان قيل معنى قولهم موضوع المتقابلين
يجب ان يكون واحدا بالشخص انه يجب ان يكون بحيث اذا لاحظها
العقل وقاسها الى موضوع واحد متشخص جوز العقل مع ملاحظتهما
ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة
لكن ربما امتنع ثبوت احدهما له بحسب تعين لا لامر خارج
والحاصل انه يجب ان يكون الفرض ممكنا للعقل وان كان المفروض
محالا وفي مبحثنا هذا فرض ثبوت الكثرة للواحد الشخصي مع كالمفروض
وليس هذا الا مثل فرض كون الجزئي كليا وهم صرحوا بانه فرض محال
بالوصفية اقول هذا دليل اخر راسه التعلق فيما ذكر من الدليل
ومع ذلك نقول كل موجود له وحدة ما ولو باعتبار تشخص الذهن انما يشار بان
الوجود فكل موجود واحد بالشخص ويمكن للعقل ان يفرض كثيرا لكن

لا من الجهة التي هو بها واحد حتى يكون الفرض او المفروض محالا
ويمكن ايضا ان يفرض زوال تلك الكثرة عنه فلا يبقى هناك
الفرض محالا ولا المفروض ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون
واحدا بالشخص فحينئذ نقول قولك ان كانت الاشياء المتعددة
باقية باعيانها فالكثرة باقية ان اردت به ان تلك الاشياء باقية
بتعددها على ما ينبئ عنه لفظ باعيانها فنختار انها غير باقية
بتعددها ولم تزل ايضا فان زوال الكثرة عن شيء لا يقتضي
زوال وجوده والا لكان جمع المياه التي في كيزان متعددة
في كوز واحد اعداما لها بالكلية وايجاد الماء اخر من كتم العدم
والضرورة تقضي ببطلانه وان اردت انها باقية بتشخصها فنمنع
الملازمة ونقول تلك الاشياء باقية بتشخصها وزالت
عنها الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل ان الوحدة
والكثرة ليستا من المشخصات فلا يزول بزوال احدهما وطريان
الاخر وجود موضوعهما والا لكان تفريق الماء الواحد في اوان
متعددة اعداما له وايجاد المياه وكذا اذا كان جمع المياه
المتعددة في اناء واحد اعداما للمياه وايجاد الماء والضرورة
تقضي ببطلانه على ما مر مرارا فان قيل المياه اذا كانت
في اوان فهناك صورة جسمية معروضة للكثرة كل واحد منها

امر متصل في حد ذاته فاذا اجتمعت في اناء واحد زالت تلك الصور
بأسرها وحصل صورة واحدة متصلة في حد ذاتها لا انفصال فيها
اصلا كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصور وقد زالت
ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة بعدها فلا اتحاد في المحل
مطلقا كيف ومحل الوحدة موجود في الحال معدوم في الماضي ومحل
الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي وقس على ذلك
اذا كان ماء في اناء واحد ثم فرق في اوان متعددة فان معروض
الكثرة الطارية هو الامور المتصلة التي حدثت بالتفريق
ومعروض الوحدة هو ذلك المتصل الذي قد زال اقول هذا مع ابتنائه
على اثبات الهيولى والصورة وعدم قيام حجة على نفاتهما ومنع المصنف
عليها سيجيء انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص
لا يكون موضوعا للوحدة والكثرة فلا يتم بدونها ما ادعيتم على ان
امرا واحدا بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لم لا يجوز ان يكون
موضوعهما المادة الباقية بعينها في الحالين وهذا نقض في احدهما بالكثرة
وفي الاخرى بالوحدة وذلك كاف في اتحادهما محلا فان قيل
الهيولى ليست واحدة في حد ذاتها ولا كثيرة ضرورة ان المتصف
في حد ذاته باحدهما لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالاخرى
بل انما يتصف بهما بالعرض وعلى سبيل التبع للصورة الحالة فيها على
طريق

طريقة وصف الشيء بحال مجاوره كما يوصف الساكن بالسفينة بالحركة
على سبيل التبع للسفينة فان الموصوف الحقيقي الذي حل
فيه الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى اقول في شبهة منشاؤها
الاشتراك اللفظي فان اتصاف شيء بامر في حد ذاته يطلق على معنيين احدهما
في مقابلة الاتصاف بالعرض ومعناه ان يكون ذلك الشيء بنفسه موصوفا
بذلك الامر لا ان يكون الموصوف الحقيقي شيئا اخر له تعلق بذلك الشيء
فيوصف ذلك الشيء ايضا بما هو وصف لمتعلقه كاتصاف السفينة في حد ذاتها
موصوفة بالحركة وساكنها موصوف بها بالعرض وثانيهما ان يكون
الاتصاف مقتضى ذات الموصوف كما يقال الاربعة في حد ذاتها
زوج فنقول ان الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ان اراد
به المعنى الاول فذلك ممنوع قوله ان المتصف في حد ذاته باحدهما
لا يمكن اتصافه بالاخرى قلنا ممنوع فان السفينة قد يكون موصوفا
في حد ذاتها بالحركة وقد يكون موصوفة في حد ذاتها بالسكون وان اراد
المعنى الثاني فمسلم لكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون الموصوف الحقيقي
للوحدة والكثرة هو الهيولى فان ذات السفينة لا يقتضي لا الاتصاف
بالحركة ولا الاتصاف بالسكون ومع ذلك يكون موصوفا حقيقيا
لكل منهما وثانيها ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين
مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين

و اما الانقسام فاللازم لتلك الحقيقة خارجة عنها وتعريف الكثرة بكون
الشي بحيث ينقسم تعريف رسمي لهما لا تحليلي وتصور كنه الكثرة انما هو
بتصور وحدتها فالوحدة مقومة بالكثرة ومقوم الشي يجامعه وجودا
وتعقلا والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما بل ما قرر ذلك انه في ما قيل من انه
انما اريد ان ذلك الكثرة متقومة بتلك الوحدة فهو اما بحسب الخارج فلانهما
اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلانا نتعقل الكثرة وهو كون الشي
بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو كون الشي بحيث لا ينقسم وان
اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثرة انما
يصدق على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات
فمسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضتين بل
بين معروضيهما والنزاع في ذلك الا تري انهم اتفقوا على ان المتقابلين
بالذات اذا اختلف الموضوع كالزوج والفرد وكالبصر والعمى وكالاب
والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اخذ
نفس الموضوعين واقول ان المعنى لامتناع الاجتماع للمتقابلين ان
لا يصدق شي واحد بهما اشتقاقا في زمان واحد من جهة واحدة على
ما نص عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء
لا ان يكونا موجودين معا والاجتماع الذي للشي مع مقومه ان يكونا
موجودين معا لا ان يصدق شي واحد بهما اشتقاقا ثم اقول الحق

انّ الوحدة

ان الوحدة والكثرة متقابلتان بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما
وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للاخر او مكيالا له جزمنا بان
الشي الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا
ايضا واما انه بالتضاد فلانه ليس بالتضايف لان المتضايفين يجب ان
يكونا متكافئين لا يتقدم احدهما للاخر وجودا ولا تعقلا والوحدة لكونها
مقومة للكثرة يجب تقدمها وجودا وتعقلا وايضا يمكن تعقل
الوحدة بدون تعقل الكثرة واما التقابلات الاخر اعني السلب
والايجاب وتقابل العدم والملكة فلان احد المتقابلين فيهما يكون
عدما للمقابل الاخر والوحدة لكونها متقومة للكثرة لا يكون
عدما للكثرة لاستحالة تقوم الشي بعدمه ولا الكثرة عدما لها لامتناع
تقوم الشي بعدمه وما قيل من ان الضد لا يقوم الضد فمجرد دعوى
لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجامع الضد والمقوم يجامع
ما تقومه وقد عرفت فساده مع ان الواقع خلافه الا ترى ان البلقة ضد
لكل من السواد والبياض مع انها يتقوم بهما لا بمعروضهما اي
معروض الوحدة والكثرة قد يكون واحدا فله اي لمعروض الوحدة
والكثرة جهتان بالضرورة لامتناع ان يكون الشي الواحد
من جهة واحدة واحدا او كثيرا معا كافراد الانسان مثلا
فانها كثيرة من حيث ذواتها وواحدة من حيث انها انسان

فجهة الوحدة ان لم يكن يقوم جهة الكثرة اي لم يكن ذاتيا لها بمعني داخلا فيها وليس
بخارج عنها ولم يعرض لها اي لم يكن خارجة محمولة عليها وذلك بان يكون خارجة
غير محمول عليها كما في وحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث
التدبير فان المدبر وهو جهة الوحدة بين النسبتين ليس مقوما ولا عارضا لهما
لانه غير محمول عليهما اذ المدبر هو النفس والملك لا نسبتاهما فالوحدة عرضية
والا فاتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض
لا بالذات فان اتصاف النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير من قبيل
وصف الشي بوصف ما هو متعلق به وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كما في
وحدة القطن والثلج من حيث البياض فان القطن والثلج كثير بذاتهما واحد من
حيث انهما ابيض فالابيض جهة الوحدة وهو عارض لذاتي القطن والثلج
اللذين هما جهة الكثرة وكما في وحدة الكاتب والضاحك من حيث انهما انسان
فالانسان هو جهة الوحدة بينهما عارض لهما بالمعنى المذكور اعني الخارج
المحمول كانت جهة الكثرة موضوعات او محمولات عارضة لموضوع واحد هو
جهة وحدة تلك المحمولات او بالعكس اي معروضة لمحمول واحد هو جهة
الوحدة لتلك الموضوعات فقوله عارضة لموضوع صفة لقوله محمولات وقوله
او بالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله موضوعات على طريق اللف والنشر
من غير ترتيب ويكون حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا القسم اعني
فيما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة ويسمى الواحد بالعرض يكون في بعض

الصور

الصور موضوعات لجهة وحدتها وفي بعض الصور يكون محمولات لجهة وحدتها
وهم يسمون الاول واحدا بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع وانما تعين بعضها
بالموضوعية وبعضها بالمحمولية مع ان العارض بالمعنى المذكور مع معروضه مما — دقيق
يجوز ان يكون كل منهما موضوعا للآخر ومحمولا له لان بعضها بالطبع موضوع
كالقطن والثلج في المثال الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب والضاحك في المثال
الثاني هذا توجيه الكلام موافقا لما اشتهر بينهم من قسمة الواحد بالعرض الى
الواحد بالموضوع والواحد بالموضوع والواحد بالمحمول وقيل معناه كان هناك
محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اي موضوعات معروضة لمحمول
واحد والاول كالكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع
لهما فانهما اشتركا في ان كل منهما محمول على الانسان والمحمولية
المتحدة بينهما عارضة لهما فانها خارجة عن حقيقتهما والثاني
كالقطن والثلج الموضوعين للابيض فانه قد عرض لكل منهما
انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما
خارجة عن حقيقتهما والتقرير على هذا الوجه احسن من ان يجعل
جهة الاتحاد في المثال الاول هو الانسان وفي المثال الثاني الابيض
فان الانسان لا يقال له انه عارض للكاتب والضاحك الا على
سبيل التجوز اقول لعمري ما يقول هذا القائل لو لم يقل المصنف
كانت هناك سود او بيض او كانت هناك حمر او صفر الى غير ذلك لكان له — تبنامي

مما يكون جهة الوحدة فيه عارضا ثم تعقب من بينها هذان
العارضان بالكون هناك ولم تعاندا في الكون هناك حتي قال المص
كانت هناك موضوعات او محمولات بالفطرة وما نحن فيه من ان الانسان
الانسان له انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل
التجوز ليس بشي لان العارض يطلق في الاصطلاح حقيقة
على ما هو محمول على الشي وخارج عنه والانسان بالنسبة
الي الكاتب والضاحك كذلك فلا يجوز في اطلاق العارض
على الانسان بهذا المعنى المراد هنا وايضا فان القوم عدوا
الاتحاد بالوضع قسيما للاتحاد بالمحمول قسيما اخر فهذا التوجيه
يجعل الاتحاد راجعا في الحقيقة الي الاتحاد بالمحمول وان
فوست اي كانت جهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة فوحدة
جنسية ان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة الانسان
والفرس من حيث انهما حيوان او نوعية ان كانت نوعا لها
كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما انسان او فصلية ان كانت
فصلا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطقان وقد تغاير
معروضاها لكن معروض الكثرة لا يتصور ان لا يكون معروضا
للوحدة لان كل كثير فهو واحد من جهة على ما سبق
فالمقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة

موضوع مجرد عدم الانقسام لا غير اي ما لا يكون له مفهوم سوى عدم
الانقسام واراد بالموضوع الذات يعني ان الذات الذي هو مفهوم
مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية اي وحدة شخص من اشخاص
مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات
كثير من حيث الافراد فهو غير داخل في المقسم قبيل الواحد الشخص
الذي لا يقبل القسمة الي الاجزاء المقدارية اما ان لا يكون له
مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية فقوله
موضوع مجرد عدم الانقسام اضافة بيانية اي موضوع هو
مجرد مفهوم عدم الانقسام اقول فيه نظر لان مفهوم عدم
الانقسام لا يكون هو الوحدة الشخصية معناه ان الوحدة
بحال وايضا قوله اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام
فهو الوحدة الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية ذات مفهومه
عدم الانقسام وقد فرع عليه كون اضافة الموضوع بيانية وهو يقتضي
ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام بقوله مطلق اي وحدة
معبر عنها بقوله مطلق من غير ان يقال وحدة النقطة او المفارق
او غير ذلك والنقطة شخصية ان كان له مفهوم زائد ذو وضع هكذا
وقعت العبارة في النسخ والصواب ان يقال والا نقطة ان كان ذا وضع
يعني لم يكن موضوع مجرد عدم الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم
سوى عدم الانقسام فهي نقطة ان كان ذا وضع او مفارق شخصي

في المقسم ص

ان لم يكن ذا وضع هناك لم يقبل موضوع الوحدة القسمة وان
اي وان قبل القسمة فهو مقول لشخصي ان قبل القسمة بالذات او جسم
شخصي ان لم يقبل بالذات وهذا بناء على مذهبه في نفي الهيولى فلا
يرد النقض بها لكن يرد النقض بالحال في احدهما حلول سريان بسيط
ان لم ينقسم الى اجسام مختلفة الحقائق او مركب ان انقسم اليها وفي
جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر لان الكلام في معروض الوحدة
الذي لا يكون معروضا للكثرة والجسم المركب واحد من جهة الكثرة
كثير من جهة الاجزاء وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة يعني
ان الوحدة مقول بالتشكيك على ما تحته فان الواحد بالشخص اولى
بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وفي الواحد بالجنس
تفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد بالفصل يتفاوت بحسب مراتبه وفي
الواحد بالشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم وكذا كل ذلك
اولى من الواحد بالعرضي ثم الواحد بالعرضي الخاص اولى من الواحد
بالعرضي العام فكل ذلك اولى من الواحد بالوحدة العرضية وكذا
الكثرة مقولة بالتشكيك لتفاوتها في كل عدد اشد منها فيما دونه والى هو
لفظ مركب جعل اسما معرفا باللام والمراد به الحمل الجائي بالمواطاة
على هذا التقابل على معنى الوحدة فكما ان بعض افراد الوحدة اولى
من البعض بالوحدة كذلك بعض افراد الحمل اولى من البعض بالحملية
على ما سبق وتقبل معتقدات هو هو وهو ان يكون للشيئين وحدة

من معنى حاصل معنى الوحدة في الانقسام الى الاقسام المذكورة فكما يتغاير
جهة الوحدة اما مقومة او عارضة فكذلك جهة هو هو فجميع اقسام الوحدة
متحقق في اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة فاذا لا يتصور
بحسب انيته فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد
بخلاف الوحدة فانها يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد
اقول ان الهوهو اذا اريد به المعنى الذي ذكره يكون انقسامه
الى الاقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالتحقيق انقسام
للوحدة وكذلك كل مفهوم اخر اعتبر فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه
مفهوم اخر ينقسم هو باعتبار انقسام هذا المفهوم الاخر فالتعرض لخصوصية
هو هو يكون قليل الجدوى وايضا هذا الكلام بعد ذكر الوحدة
الشخصية واقسامها مما لا ينبغي فانها الابتلاء في هو هو غير ملايم الوحدة في
الوصف العرضي والذاتية يتغاير اسما وهما يتغاير المضاف اليه
فان الوحدة في النوع تسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة
وفي الكم مساواة وفي الوضع موازاة وفي الاضافة مناسبة وفي الاطراف
مطابقة ولا اتحاد محال اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان
فيصير شيئا واحدا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا اجتمع
الماءان في اناء واحد او الاجتماعية كما اذا اجتمع الماء والتراب فصار
طينا او الكون والفساد كالماء والهواء صار بالغليان هواء
واحدا او الاستحالة ككون الجسم كان سوادا فصار بياضا

او بياضا مضادا لسواد جائز بل واقع اما اتحاد الاثنين بان يصير زيد
بعينه عمروا او بالعكس فذلك ممتنع لوجهين الاول انهما بعد الاتحاد ان
كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا
كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يكن هناك شيء منهما
موجودا كان هذا فناء لهما وحدوث ثالث والكل خلاف المفروض
واعترض بانا لا نسلم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما
يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد ودفع بان هذا الوجود الواحد
اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للاخر او غيرهما
فيكون فناء لهما وحدوث ثالث واجيب عن هذا الدفع بانا نختار ان
الوجود الواحد هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا لا يقال
يلزم ان يكون واحد بعينه حالا في محلين لانا نقول انما يلزم ذلك ان
لو لم يتحد ذاتاهما وكان هناك ذاتان وجدتا بوجود واحد وليس
كذلك بل هما قد اتحدتا ذاتا ووجودا الثاني بوجه اخر انهما قبل
الاتحاد كان كل منهما متشخصا بتشخص امتاز به عن الاخر فان بقي
ذلك التشخص بعد الاتحاد كانا اثنين لا واحدا اذ المفروض ان كل
واحد متشخص بتشخص امتاز به عن الاخر فهما متشخصان متمايزان
لا واحد وان لم يبق ذلك التشخص بعد الاتحاد فقد زال ما زال
تشخصه ضرورة زوال الشخص بزوال تشخصه فيكون هذا فناء لاحدهما
وبقاء للاخر او فناء لهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يقال على قياس ما

مامر في الوجود

مامر في الوجود انهما بعد الاتحاد تشخصا بتشخص هو نفس التشخصين الاولين
لان كلا من التشخصين الاولين كان في امتياز احد الاثنين عن الاخر
وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الاخر فلا يكون هو نفسهما
فالحق هو ان الحمل يقتضي جهتي تغاير واتحاد على ما سبق من ان الحمل الايجابي
يستدعي اتحاد الطرفين من وجه والا لكان حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما
من وجه اخر والا لكان حمل الشيء على نفسه والوحدة ليست بعدد
لان العدد لكونه كما يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله ومن جعلها عددا
اراد بالعدد ما يدخل تحت العد فالنزاع لفظي بل هي مبدأ للعدد المتقوم بها
الغير بمعنى ان كل عدد متقوم بوحدات لا بما دونه من الاعداد فان
الستة مثلا متقومة بالوحدات ست مرات لا بالاربعة والثلثة فان تقومها
بها ليس اولى من تقومها باربعة واثنين والامر في تقومها بخمسة وواحد
فان تقومت ببعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغنا
الشيء عما هو ذاتي له اذ كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني عما عداه
فان قيل جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك
بين جميعها اذ لا مدخل في تقومها لخصوصياتها قلنا القدر المشترك
بينها الذي في حقيقة الستة هو الوحدات ثم ذكر اعتراف بالمطلوب
لا يقال تقومها بالوحدات ايضا ليس اولى من تقومها بالاعداد فيبقى المحذور
اعني الترجيح بلا مرجح لانا نقول التقوم بالوحدات راجح باعتبار انه
لازم على كل حال وايضا يمكن تصور كنه كل عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد

فان العشرة مثلا اذا انصرف وحدانياتها من غير ملاحظة خصوصيات الاعداد
المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك
الاعداد داخلا في حقيقتها واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع
من العدد ثم يحصل من انضمام الاثنينية مترايد واحد واحد فان الاثنين
اذا اضيف اليه وحدة يحصل ثلثة وهي نوع اخر من العدد واذا اضيف اليها
وحدة اخرى يحصل اربعة هي ايضا نوع اخر من العدد وهكذا كل نوع
اذا زيد عليه وحدة يحصل نوع اخر والمراتب لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه
فلا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر مختلفة الحقايق هي انواع
العدد لاختلافها باللوازم كالصم والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف اللوازم
يدل على اختلاف الملزومات وكل واحد منها اي من انواع العدد المعتبر
بخصوصه بالوحدة التي هي امر اعتباري لما مر من الضابط يحكم به اي بكل نوع
العدد العقل على الحقايق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل [illegible]
اي بحسب ذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد يحكم العقل
بالاثنينية عليهما واذا انضم اليهما واحد اخر يحكم العقل بالثلثة عليها وهكذا
والوحدة قد يعرض لها ما يقابلها فانه يقال وحدة واحدة وعشرة واحدة
فان كل ما له وجود ذهنا او خارجا فله وحدة ما ولو باعتبار ما سبق
من ان الوحدة تساوق الوجود والا فالوحدات بل ينقطع باعتبار انقطاع
الاعتبار على ما عرفت في امثاله من الامور الاعتبارية وقد يعرض لها مشاركة
فان وحدة زيد مثلا تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة فيتخصص اي يتميز

كل منهما عن الاخر بالشخص اي بما اضيف هي اليه فان وحدة زيد تمتاز
بزيد عن وحدة عمرو وكذلك وحدة عمرو تمتاز بعمرو عن وحدة زيد فيسمى
اي معروض الاضافة يسمى مضافا مشهوريا لا يقال الوحدة نفسها ليست اضافة
حتى يكون معروضها مضافا مشهوريا غاية الامر انه يعرض لها اضافة الى
معروضها لانا نقول تلك الاضافة كما يعرض للوحدة يعرض لمعروضها ايضا
وبهذا الاعتبار يسمى موضوعها مضافا مشهوريا وذكروا في شرح هذا المحل
من المتن ما يقضي منه العجب وكذا المقابل يعني الكثرة ايضا يعرض
لها شركة وتميز عن مشاركتها بمعروضها ويضاف الوحدة الى معروضها
باعتبارين والى مقابلها بالثالث اي الوحدة يعرض لها اضافات ثلث اثنتان
بالقياس الى معروضها واحدة منها باعتبار انها وحدة له وثانيها باعتبار
حلولها فيه والاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة
اقول ان الاضافة بين الاولى والثانية بالحقيقة اضافة واحدة والتفاوت
بينها الا بالعبارة وان عروض هذه الاضافات لا اختصاص له بالوحدة
والكثرة بل كل صفة مع موصوفها بتلك الحالة وكذا المقابل اي الكثرة
ايضا يعرض لها هذه الاضافات الثلث فان الكثرة لمعروضها وحالة فيه ومقابلة
للوحدة ويعرض له اي لمقابل الوحدة ما يستحيل عروضه لها اي للوحدة واراد
بها ههنا معروضيها من التقابل لتنوع الى انواعه الاربعة اعني تقابل
السلب والايجاب وهو راجع الى الاول والعدل والملكة والعدم وهو اول
ماخوذ الا باعتبار خصوصية ما وتقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس

التقابل

وما قبله في التحقيق والمشهورة وبتقابل التضايف قال الحكماء الامران اذا كانا متشاركين في تمام الماهية فهما متماثلات والا متخالفات والمتخالفات اما متقابلان او غير متقابلين والمتقابلات هما المتخالفات الامران يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد المتخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما ومعنى امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين وبقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما في الوجود كبياض الرومي وسواد الحبشي واما التقييد بوحدة الزمان فلئلا يخرج الا اذا اجتمع لا يكون الا في ذات واحدة الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وان كانا في وقتين فصرح بوحدة دفعا لتوهم التجوز في الاجتماع ثم المتقابلان فهم اما ان يكون عدما للاخر او لا والاول ان اعتبر نسبتهما الى قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة فانا اعتبر قبوله له بحسب شخصه في وقت اتصافه بالامر العدمي فهي العدم والملكة والمشهورات كالكوسجية فانها عدم اللحية عما من شانه في ذلك الوقت ان تكون ملتحيا فان الصبي الابناء لا كوسج وان اعتبر قبوله لا عم اعم من ذلك بان لا يتقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل او يعتبر قبوله له بحسب

بحسب نوعه كالعمى للاكمه او جنسه القريب كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان وان لم يعتبر فيه نسبتهما الى قابل فسلب وايجاب فظهر مما ذكرنا ان المتقابلين تقابل العدم والملكة انما يمتاز عن المتقابلين بتقابل السلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا معنى قوله وهو من الاول ماخوذ باعتبار خصوصية ما والثاني ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فهو المتضايفان والا فهو المتضادان المشهوريان وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان في غاية التخالف الخلاف دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف التام فهما يسميان بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين ثم تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري منه على عكس تقابل الضد التضاد وهذا معنى قوله ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهورية والمشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان او لا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما والاخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميين كالعمى والعمى ولجيب بان العلم المطلق لا يقابل نفسه ولا العلم المضاف اجتماعه معه والعلم المضاف لا يقابل العلم المضاف لاجتماعهما

ويعلم [illegible] من المشهور [illegible]

في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان وأما العمى فهو عدم البصر عما هو قابل له فان اريد بالعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه واعتبار حرف السلب والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب

اقول فيه نظر اما اولاً فلانه يجوز ان يعتبر احد العدمين مضافا الى الاخر وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز ان يكون بين ملكتيهما اعني للمعروض الذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعلم القيام بالنفس وعلم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما لو كان يقابل كل علم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان المتقابلين تقابل العلم والملكة فلا اذ العلم والملكة قد ترتفعان كلاهما كعلم الحول عما من شانه ان يكون احول مع علم قابلية البصر فان ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول كلاهما منتفيان عن الجدار مع علم اجتماع العدمين فيه وذلك لان علم الحول قد شرط ان يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول وعلى كل من التقادير الثلثة لا يصح قوله الخلاء عيهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما ثانيا فلان قوله ان اريد بالعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه غير صحيح لان العقل البصر اليه يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفائه متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما ولكانا متلازمين بحسب الخارج فيهما لمجرد حرف السلب في اللفظ فقط حتى لا يعتد به واما ثالثا فلان مفهوم العمى اعم من كل واحد من سلب انتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم اعم مقابل لمفهوم

العمى في نفسه سواء كان انتفاء مفهوم العمى بسلب علم البصر وغيره اذ مع قطع النظر عما ذكره من التفصيل يحكم العقل بالتقابل بينهما وهما عدميان واما ثانيا فلانا لو كانا فاخص من الغاية والاحكام الخاصة بالخاص لا يلزم طبيعة العام واما رابعا فلان قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالسلب والايجاب ان اريد به ان تقابل العمى بمعنى سلب القابلية مع القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم ولو سلم فهو غير المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابل بين العدمين وان اراد ان تقابل سلب القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن الكلام فيه انما الكلام في تقابل السلب القابلية البصر مع علم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا وثانيا بان علم اللازم تقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العلم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي فيها عدما للوجودي واجيب بان المتقابلين هما ان لا يجتمعا في محل واحد ولا شك ان علم اللازم ووجود الملزوم متنافيان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم للمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعلى ما ذكرنا من التقسيم يدخل العدميان اذا كان احدهما مضافا الى الاخر كالعمى ولا عمى في السلب والايجاب واذا لم يكن احدهما مضافا الى الاخر كعلم القيام بالنفس وعلم القيام بالغير في المتضادين وهذا الوجودي والعدمي اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود الملزوم

الى الاخر

وعلم اللازم يدخل في المتضادين وعلى هذا الابصح قول المصنف
وهما يعني المتضادين وجوديان ثم ان بعضهم اعتبروا في تعريف المتقابلين الموضوع
بدل المحل ولذا ارادوا بالمحل المستغني عن الحال ولذلك صرحوا بان الاتصال في
الجوهر اذا الموضوع لها واعتبر اخرون المحل مطلقا بدل الموضوع على ما ذكرنا
ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك
ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات في على ما ذكره بعض من امتناع
الاجتماع بحسب الحلول في الجسم الصدق والحمل عليها فان امتناع الاجتماع
بحسب الصدق وقد يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس في
تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض والسواد فانه يمتنع
اجتماعهما باعتبار الحلول في محل فان **قيل** من التقابل ما يجري في القضايا
كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض
الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ في
الشفاء ليس المحمول السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو
مقابل من حيث سلب لمحموله مقابلة اخرى فليسم هذه المقابلة تضادا
اذا كان المتقابلان لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كما هذا
في اعيان من امور انتهى كلامه مع انه لا يتصور اعتبار ورود القضايا
على محل **قلت** يجري نسبة القضية مورد او محلا للثبوت وعلى النبوت
ان المراد من الحلول هنا ما يعم حلول الاعراض في محالها والصور في موادها
وما هو باعتبار اتصاف المحل بالامور الاعتبارية قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين

بالايجاب

بالايجاب والسلب لم يخل الصدق فيها كالفرسية واللافرسية وان كان
كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع
واحد في زمان واحد محال ثم قال ايضا من التقابل صنف الايجاب والسلب ومعنى
الايجاب وجود شيء سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده
لغيره ومعنى السلب لا وجوده اي معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه
او لا لغيره **اقول** وبما نقلنا يعلم اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم الفرس
فان اعتبر معه صدقه على شيء يكون اللافرس سلبا له لكن الصدق
لما لم يكن النسبة بالصدق خبرية فيمكن في المعنى قضيتان بالفعل او تقديرية
فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا
فيرجعان بالقوة الى القضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه
نسبة بالصدق على شيء يكون مفهوم اللافرس هو مفهوم كلمة لا مضافا
لمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة منها اذ لا يتصور ورود سلب او
ايجاب الا على نسبة لانك اذا عرفت مفهوما واحدا ولم يعتبر معه نسبة اي مفهوم
دالنسبة مفهوم اخر اليه لم يمكن لك ادراك وقوعه او لا وقوعه يتعلق بذلك
المفهوم الواحد كما يشهد به البديهة فمفهوم الفرس واللافرس المأخوذين
على هذا الوجه متباعدان على انفسهما غاية التباعد وصادقان على ذات
واحد فيكونا متقابلين بهذا الاعتبار **فان قلت** تقدم ان المعتبر
في التقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس
حلول في محل فلا تقابل بينهما **قلت** تنقل الكلام الى مفهومي

البياض واللاابياض المأخوذين على الوجه الآخر فبينهما تقابل خارج عن
اقسام الاربعة التي حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب في تقابل
السلب والايجاب انما يلاحظ بهما ادراك الوقوع واللاوقوع فلا يتصور ورودهما
الا على نسبة وعليه مبني قول المصنف وهو يرجع الى القول والعقد يعني
ان الايجاب والسلب ايراد عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا
فاذا حصل في العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا واذا اعبر عنهما
بعبارة كان كل من العبارتين قولا فتقابل مفهومي البياض واللاابياض اذا لم
يعتبر معهما نسبة لا يتصور فيهما سلب ولا ايجاب فيكونان متقابلين
غير تقابل الايجاب والسلب وظاهر انه ليس من اقسام الباقية فتوجب
تقابل خارج عن الاقسام الاربعة وبما نقلنا عن الشيخ من معنى الايجاب
والسلب والملاحظة يضمحل ذلك الاشكال بالكلية فان قلت
تقابل الموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان مع السالبة الكلية
كقولنا لا شيء من الانسان بحيوان تقابل الايجاب والسلب لان الحكم
في الاول بوجود الحيوانية للانسان وفي الثاني بعدم وجود الحيوانية للانسان
فلم عدهما الشيخ من تقابل التضاد قلت يجب ان يكون في تقابل
السلب والايجاب احد المتقابلين علقا ورفعا للمتقابل الآخر على ما
علم من التقسيم فاذا رفع الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا
لا سلبا كليا فان السلب الكلي هو رفع الايجاب الجزئي ليس ولا
يكون رفعا للايجاب الكلي فالسلب الكلي مع الايجاب الكلي متقابلان في ثبت

احدهما على الآخر ويمكن تعقل احدهما مع قطع النظر عن الآخر
فهما متضادان على ما يخرج من التقسيم الذي ذكرناه اقول
نظر فيه ما قيل ان اطلاق التقابل على الكلية من اجل المشابهة
مع الكل من حيث امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان
التقابل بين الكليتين تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم من تقابل
تقابل السلب والايجاب الذي هو اعم من التناقض ولعل منشاء عنه
ما وقع في عبارة الشيخ على ما نقلنا آنفا من قوله فليسم هذه
المقابلة تضادا اذ كان المتقابلان بهما لا يجتمعان صدقا البتة ولكن
قد يجتمعان كذبا كما هو الضدان في اعيان الامور ومقصود الشيخ
ان تضاد الكليتين تضاد بين الامور العينية كالسواد
والبياض ولما كان هناك مظنة ان يقال التضايف من جنس
للتقابل فانه يصدق عليه وعلى غيره من المقيدة من كل التجاور
والتلامس وغيرهما فكيف يجوز فيما منه مندرجا تحته اجاب
بقوله ويندرج تحته اي تحت التقابل الجنس اي التضايف
باعتبار عارض يعني ان مفهوم التضايف قد عرض له مفهوم
التقابل مفهوم التضايف من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل
ومن حيث انه معروض لمفهوم جنس الجنس اخص وبالحقيقة
يكون المعروض اعم والعارض اخص فاذا اخذ المعروض من حيث
انه معروض لذلك العارض كان اخص ايضا وقد يجاب بان

ويتحقق ان يعرض لمفهوم الجنس ... اخص منه ... بحيث ...

مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من افراد التضايف واخص منه
واعم من حيث الصدق والحمل فانه اعم منه فلا استحالة في اندراج
مفهوم من حيث هو هو تحت اخر وعدم اندراجه من حيث الصدق
على افراده كالحيوان فانه بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس
وان لم يندرج تحته من حيث الصدق بل يصدق على كل
ما يصدق عليه الجنس كزيد مثلا وليس يلزم من اندراج مفهوم تحت
اخر وكونه فردا من افراده اندراج افراد ذلك المفهوم تحت الاخر
وكذا الحال بين مفهومي المتقابل والمضاف فان مفهوم المتقابل
من حيث هو صادق على افراده اعم من المضاف ومن حيث هو مندرج
تحت المضاف وفرد من افراده **فان قلت** ما ذكرتم انما يظهر
اذا كان المفهوم المخرج عنه المندرج فيه عرضيا للمندرج كما في المثال
المذكور واما اذا كان ذاتيا له كما في بحثنا فلا واذ من المستحيل
ان لا يصدق ذاتيه الشيء على ما يصدق عليه ذلك الشيء **قلت**
اذا كان التضايف ذاتيا لمفهوم التقابل الذي هو عارض لاقسامه لم
يلزم صدق التضايف الا على عارض تلك الاقسام او عليها من حيث انها
معروضة لذلك العارض واما صدقه على تلك الاقسام في انفسها فكلا بل لا
يتم ما فصلناه ههنا ايضا اقول **وفيه نظر** لان من حصة الدليل
لان التضايف لكونه ذاتيا للتقابل يصدق على ما يصدق عليه
التقابل فان صدق التقابل على اقسامه انما صدق التقابل عارضا

لاقسامه التضايف ايضا بالضرورة عليها انفسها ولا اثرية في ذلك
لكون التقابل عارضا لاقسامه غاية ما في الباب يكون صدقهما على الاقسام
صدقا عرضيا وقد يقال المراد بالجنس مفهوم التقابل جنس للاقسام
الاربعة ومع ذلك مندرج تحت احد اقسامه اي التضايف وذلك
باعتبار عارض فان مفهوم التقابل قد عرض له مفهوم التضايف
فمفهوم التقابل من حيث هو اعم من مفهوم التضايف وجنس له ومن حيث
انه معروض لحصة من التضايف اخص منه لكن يشكل حينئذ قوله
ومقولية عليها بالتشكيك اي مقولية التقابل على اقسامه الاربعة
بالتشكيك بناء على ما اشتهر من ان المشكك لا يكون ذاتيا لما تحته فالاولى
ان يقال ان ذلك لم يثبت خصوصا في المسائل الاعتقادية او يقال
اطلق الجنس على ما هو اعم من الخارجي واستدل على ان التقابل ليس جنسا
لاقسامه بان تعقلها بالكنه لا يتوقف على تعقله وهذا ظاهر
في التضايف كما ان التوقف ظاهر في التضاد والمانع فيه فتركه
قال الامام انا قد نعقل ماهية المتضادين ولم نخطر ببالنا
امتناع اجتماعهما وذلك يعرفنا عدم تقوم المتضادين بالتقابل نظر
لان هذا انما يدل على ان التقابل ليس ذاتيا لهو لان المتقابلان كالسواد
والبياض مثلا والكلام فيه انما الكلام في انه هل هو ذاتي لا
قسامه التي هي عوارض تلك الذوات واشتراطها السلب فيه
يعني لان تقابل السلب والايجاب اخص من مفهوم التقابل مما سواه من اقسام

التقابل واستدل على ذلك بوجوه الاول ان منافي الشيء اما رفعه او يستلزم
رفعه الثاني باطل لجواز اجتماعه مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان
منافاة رفع الشيء معه انما هي لاحتماله لذاتيهما ولذلك اذا لا
حظها العقل مع قطع النظر عما عداها تفصيلا واجمالا حكم بالمنافاة
بلا توقف وان منافاة مستلزم رفعه انما هي لاستلزامه على رفعه اذ لو
لا استلزامه عليه لم ينافيه قطعا فالمستلزم لرفع الشيء انما ينافيه
على سبيل التبع لا لذاته ولذلك اذا لاحظ العقل مفهوما
ولاحظ معه مفهوما اخر مغايرا لرفع المفهوم الاول فما لم يشعر
باستلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون
المفهوم الاخر ظاهر الاستلزام لرفع المفهوم الاول بحيث لا يحتاج
ملاحظته يشعر بالاستلزام اجمالا ولا يشعر بهذا الشعور اجمالا
فيغلط ويظن ان الحكم بالمنافاة لذاتي المفهومين
ولذلك قيل هاهنا اذا اعتقدنا ان هذا شيء وقطعنا النظر
عن جميع المعاني الخارجة عن مفهومه منع ذلك لذاته من اعتقاد انه
خير ويظهر مما ذكرنا ان المنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب
والسلب وان المنافاة فيما عداها تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل
بينهما اتم واقوى الثاني ان السلب الجزئي مثلا لا ينافيه الا من
الشيء لصدقهما على ذات شيء ولهذا لا ينافيه ايضا سلب شيء اخر اذ
يصدقان على ذات واحدة بل لا ينافيه الا ايجاب الجزء واذا انحصر

منافي

منافي سلب الجزء في ايجابه وكانت المنافاة متحققة من الجانبين
الحصر ايضا منافي ايجاب الجزء في سلبه ولما انحصر منافي ايجابه في سلبه
كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين
واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا المنافي لسلب الجزء الا ايجابه
ان يصدق قولنا المنافي لايجاب الجزء الا سلبه وكون المنافاة
متحققة من الجانبين لا يقتضي ان ايجاب الجزء ما ينافيه سلبه بانحصار
منافيه في السلب فكل اذ يرى ان ايجاب الشيء منافي ايجاب الجزء لبنز
سلبه انحصار منافي ايجاب الجزء في سلبه لزم ان لا يكون تقابل السلب
والايجاب اقوى اذ التقدير انه ليس هناك منافاة اخرى
والمقوي لا يدله فيه مما قوي منه الثالث ان الخير مثلا
عقدين عقد انه خير وعقد انه ليس بشر والاول ذاتي للخير
والثاني عرضي له لانه خارج عن حقيقة الخير وعقد انه ليس
بخير رافع للعقد انه خير وعقد انه شر رافع للعقد انه ليس
بشر والرافع للامر الذاتي اقوى معاندة من الرافع للامر العرضي
وذلك لان العرضي اذا كان لازما كان رفعه رفعا للملزوم
ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رافعه منافيا لمعروضه ويقال
ان الرافع بلا واسطة يكون اقوى من الرافع بواسطة في اقتضائه
في التاثير الى غيره لانا نعلم ان النار القوية تسخن بالواسطة
تسخينا اقوى من تسخين النار الضعيفة المباشرة فلم لا يجوز

الحال هناك كذلك وفي بعض النسخ واشدها فيه الثالث بدل
قوله واشدها فيه السلب ووجه بان التضاد مشروط بغاية الخلاف
وهي غاية في امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور غاية الخلاف فوق
التنافي لذاته بان يقتضي احدهما صريح سلب الآخر مع ذلك لا اشتراط
انما هو في التضاد الحقيقي والثالث انما هو التضاد المشهوري
على ما سبق وقيل الاشتراط الضدين يشتمل على اجتماع
السلب والايجاب مع زيادة فان اراد بالزيادة غاية الخلاف فمم
وان اراد اعم من ذلك فالعدم والملكة والتضايف ايضا كذلك
ومعنى كلامه لتزايد من النوع في التشكيك هو التضاد التزايد في
القوة والضعف في اضافة من الحركة والسكون والحرارة والبرودة
والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البراءة
ويقابل للاول التناقض يعني يقابل الايجاب والسلب مطلقا سواء
كان بين المفردات او بين القضايا يسمى التناقض وما وقع في
كتب المنطق من ان التناقض اختلاف القضيتين بحيث يقتضي لذاته
صدق احديهما وكذب الاخرى فاعترض عليه بعض المحققين بان
التناقض كما تقع بين القضايا تقع بين المفردات فلاختصاص
الاختلاف بالحد لقضيتين يخرج عن الجمع ثم اعتذر بان المراد هو التناقض
بين القضايا الذي الكلام في احكامها وانما خصوا بحثهم بالتناقض
بين القضايا وان وجب ان يكون مباحثهم عامة منطبقة على جميع

الجزئيات الذي عموم مباحثهم انما يجب ان يكون بالنسبة الى اغراضهم
ومقاصدهم ولما لم يتعلق لهم بالتناقض بين القضايا حيث صار الفاعل
الخلق الموقوف على معرفته كما في اثبات المطالب العلوم الحقيقية وفي
اثبات احكامهم من العكوس وانها حينئذ كافية لا جرم خصوا نظرهم
بالتناقض بين القضايا ومنه في تعريفهم اياه على ذلك وكذلك تعريفهم
المتناقضين بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا
مبني على ما ذكرنا **اقول** وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل من ان مفهوم
الانسان مثلا اذا لم يعتبر معه صدقه على شيء وضم اليه حرف السلب حصل
هناك مفهومان لا يمكن صدقهما على ذات واحد في زمان واحد من
جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما كما عرف في مباحث عدول القضايا فلا
يكون متناقضين لانهما المفهومان المتنافيان لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا
كما عرف فكرنا من ان مرادهم بذلك التناقض بين القضايا وكذا فساد
ما قيل بعد ذلك نعم ان فسر المتناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما
وادعي ان التنافي اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا او اما في
المفهوم فانه اذا قيس احدهما الى الآخر كان في نفسه انتفى بعدا
عنه من جميع ما سواه كالانسان واللاانسان الماخوذين على الوجه المذكور
متناقضين وبهذا المعنى قيل نقيض كل شيء نقيضه سواء رفعه في نفسه
او رفعه عن غيره الا انا قد ذكرنا انهم يسمون تقابل السلب والايجاب
مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا بالتناقض وظاهر انه لا

حاجة في تثبيت معنى بلفظ اي تفسير ذلك اللفظ بمعنى اخر يساويه في ذلك
المعنى ويتحقق التناقض في القضايا بشرط ثمان يعني تحقق التناقض
في المفردات لا يتوقف على شرط فان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون
نقيضا له من غير اشتراط في ذلك بشرط لا يتوقف عليه بخلاف التناقض
في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات ثمان وحدة الموضوع ووحدة المحمول
ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة
الجزء والكل ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين
او كذبهما عند اختلافهما في شيء منها كما يقال زيد قايم وعمرو ليس
بقايم او زيد كاتب وليس بنجار او زيد ضاحك نهارا وليس بضاحك
ليلا او زيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار او الجسم
مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرق بشرط كونه اسود او زيد
اب لعمرو وليس باب لبكر والزنجي اسود بعضه وليس باسود
كله والخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل ويصدق في ذلك بانها
وهذا اي الاشتراط بتلك الشرائط الثمان انما هو في القضايا الشخصية
اما القضايا المحصورة فيشترط تاسع وفي بعض النسخ يشترط تاسع اي
يشترط فيها شرط تاسع فيشترط وهو الاختلاف فيه اي في الحصر
بان يكون احديهما كلية والاخرى جزئية فان القضية الكلية ضد
القضية الكلية على ما مر تحقيقه فيجوز مع تحقق الشرائط الثمان
كذبها لجواز كذب الضدين كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان

بانسان والجزئيتان صادقتان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان
بانسان وفي الموجهات شرط عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا اختلافا
بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا وكذبا بل يكون احديهما صادقة والاخرى
كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق التناقض لصدق
الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرائط
التسع المذكورة اذ يصدق بعض الانسان بالامكان كاتب ولا شيء من الانسان
بكاتب ويكذب بعض الانسان بالضرورة كاتب ولا شيء من الانسان بالضرورة
بكاتب ولو كان الاختلاف بالجهة ولم يكن بالجهة المذكورة لم يتحقق ايضا
التناقض فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط التسع المذكورة
لا يتناقضان في المادة المذكورة مع ان الممكنة والضرورية في المادة المذكورة
يتناقضان بعد تحقق الشرائط التسع المذكورة وذلك لان الاختلاف فيهما
بحسب الجهة بالجهة المذكورة وكذا المطلقة مع الدائمة في المادة
المذكورة متناقضان كذلك والسر في ذلك لان نقيض القضية رفعها بعينها
فاذا اعتبر في احد النقيضين جهة من الجهات كالضرورة والامكان
والدوام والاطلاق فلا بد ان يعتبر في نقيض تلك القضية رفع تلك الجهة
ولا شك ان رفع جهة من الجهات ليس من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة
ليس ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا
وبالعكس فعلم ان اختلاف الجهة لازمة في احد النقيضين فان رفع
الضرورة كما ليس ضرورة لا يكون دواما لا اطلاقا ورفع الدوام كما ليس

دوامًا الايكون ضرورة ولا امكانا وعلى هذا القياس اعلم ان اختلاف الجهة
على اي وجه كان لا يكفي فان قلت اذا كان نقيض القضية
رفعها بعينها فاخذ نقيض القضية ان يجعل عين ما اثبت فيها وذلك بايراد
كلمة السلب على لفظها قصدًا الى سلب معناها فاي حاجة في ذلك
الى الاشتراط بالشرائط المذكورة والى التفصيل الذي يورده المنطقيون
في تعيين نقيض قلت الامر على ما ذكرت فان القضيتين
المتناقضتين يجب ان يكونا متغايرتين من جميع الوجوه ولا تغاير الا بان في
احديهما سلبًا وفي الاخرى ايجابًا لكن كثيرًا ما يغفل عن التغاير ويظن
في قضيتين انهما متناقضتان ويغلط مثلا قولنا الخمر مسكر مع قولنا
الخمر ليس بمسكر يظن انهما متناقضان ويغفل عن عدم الاتحاد فيهما
بحسب القوة والفعل فاشتراط الوحدات الثمانية تفصيل لذلك
الحمل اعني اتحاد القضيتين وعدم تغايرهما الا بالسلب والايجاب
لئلا يغفل عن وجه من الوجوه التي يمكن ان يقع بها التغاير بين القضيتين
وبهذا ظهر ان رد الوحدات الثمانية الى الثلث اعني وحدة الموضوع
والمحمول والزمان والمكان او الى الاثنين اعني الوحدتين الاوليين
او الوحدة اعني وحدة النسبة كما فعل بعضهم رد لهذا التفصيل الى الاجمال
وتبعيد للمقصود واما اشتراط الاختلاف في الحصر فلما علمت ان نقيض
الايجاب الكلي سلب جزئي ونقيض الايجاب الجزئي سلب كلي وعلمت
ايضًا انه قد يغلط ويظن ان قولنا كل انسان حيوان مع قولنا

لا شيء

لا شيء من الانسان بحيوان متناقضان لان التغاير بينهما الا بالسلب
والايجاب والحاصل ان الاشتراط بالشرائط المذكورة انما هو
لدفع اللبس والقصور عن الخطأ في اخذ النقيضين واما
التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض نقيض فغرضهم
من ذلك تحصيل مفهومات القضايا عند ارتفاعها او لوازمها
المساوية لها حتى يكون عندهم في المناقضات قضايا محصلة
مضبوط ويسهل استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب
العلمية هذا وان قوله في الحاشية عاشر لم يرد به ان المطلقات
الشخصية او المحصورة تناقض بعضها بعضًا ويكفي لتحقق
التناقض بينها اذا كانت شخصية الشرائط الثمانية واذا
كانت محصورة الشرائط التسع كما توهمه ظاهر الكلام
اذ لا تناقض بين المطلقات بل اراد ان هذه الشرائط يمكن
اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن
تحقق التناقض بينها يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف
فيها كما قال للتناقض القضايا شرائط يتحقق بها مع قطع
النظر عن جهتها وشرائط اخر انما تتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط
في تناقض الشخصيات يكون تسعًا وفي المحصورات عشرًا ونظير
ذلك اعتبارهم في الاقيسة شرائط الانتاج بحسب الكمية
والكيفية على حدتها ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهة في المختلطات

واذا قيد العلم به بالملكة ثم جعل محمولاً في القضايا سميت القضية
معدولة زعم بعضهم ان المعدولة لابد ان يكون محمولها عدم
ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولنا زيد اعمى او جاهل
او ساكن او ساكت او بلفظ معدول بان يركب كلمة السلب مع لفظ
محصل فعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها
مستعداً للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريب
كان او بعيداً والحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوماً
عدمياً اي عدم شيء في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي
او عدمي وسواء كان الموضوع مستعداً لذلك الذي اضيف
اليه العدم بوجه من الوجوه المذكورة او لا كما حقق
ذلك في موضعه فهي تقابل الوجودية صدقاً لا كذباً
اي الموجبة المعدولة تقابل الموجبة المحصلة صدقاً
فقط اذ يمتنع ان يصدق الكاتب ولا كاتب
مثلاً على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز
كذبهما معاً اذ الموجبتان انما يصدقان عند وجود
الموضوع فجاز كذبها لامكان عدم الموضوع واذا
كذبت فيصدق مقابلاهما بالصدق وهما السالبتان
مثال الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب
مثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد

وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه كالثلج
المستلزم للبياض او لا بعينه كالجسم المستلزم
للحركة والسكون او لا يستلزم شيئاً منهما عند الخلو
مطلقاً بان لا يتصف بالضدين ولا بامر اخر
متوسطهما كالشفاف الخالي عن السواد والبياض
وعن كل ما يتوسطهما من الالوان او عند الخلو عن
الضدين لكن عند الاتصاف بالوسط سواء
عبر عن ذلك الوسط باسم وجودي كالمز المتوسط
بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين
الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل
ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل
والجور والاقوليهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف
فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة
متوسطة بين الثقل والخفة ولا يحصل للواحد
ضدان لان الاضداد ولو كثرت لا يتصور غاية
الخلاف الا بين اثنين منها فقط وهو منفي عن الاجناس
مشروط في الانواع باتحاد الجنس قالوا لا
تضاد بين الاجناس اصلاً ولا بين الانواع ليست
مندرجة تحت جنس واحد انما التضاد بين

الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد
قريب كالانسان للسواد والبياض المندرجين
تحت اللون الذي هو جنسهما القريب ولا يستدل لهم
في ذلك سوى الاستقراء ولما اعترض عليهم بان الفضيلة
والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة
تحتهما وكذلك الخير والشر فلا يصح القول
بان لا تضاد بين الاجناس اجابوا بان الفضيلة
والرذيلة ليسا ضدين بل هما عدم وملكة فان
الرذيلة عدم الفضيلة وكذا الخير والشر فان
الشرية عدم الخيرية وثانيهما بان تلك الامور ليست
اجناسا لما تحتها فانا قد نعقل الاشياء التي يطلق
عليها الخير او الشر او الفضيلة او الرذيلة
مع الذهول عن كونها خيرا او شرورا او فضائل
او رذائل فلم يثبت تضاد بين الاجناس
جنس واحد وجعل الجنس والفصل واحدا جعلا

دخل

دخل تحته تقريره لنزيقا كلا من كل واحد من
الضدين يشتمل على جنس واحد وفصل والجنس
لا يقع به تضاد لانه واحد فيهما فالتضاد
لا يقع بالفصول والفصول لا يجب اندراجها
تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين
تحت جنس واحد وتقرير الجواب ان جعل
الجنس والفصل واحدا في الخارج فالموجود
العيني هو بعينه جنس وفصل ولا يكون
لكل منهما منها وجود مغاير لوجود الاخر
في الاعيان بل يكون كل منهما موجودا مغايرا للوجود
الاخر انما هو باعتبار العقل والتضاد
بالحقيقة عارض للانواع المحصلة في الخارج لا
للفصول الموجودة بالاعتبار الذي التضاد انما هو
باعتبار في الامور الموجودة في الاعيان لا في
من الامور الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا المقام

اقول فيه نظر لان التضاد كثيرا ما يكون بين
الامور الاعتبارية كمفهومي الجنسية والفصلية
فانهما متضادان مع انهما من ثواني المعقولات
بل بين الامور العدمية ايضا كما يكون العلم جزءا لمفهوميهما
لما مر من مثال العلم القيام بالنفس وعلم القيام
ولو سلم ان التضاد لا يكون الا بين الامور الموجودة
في الاعيان فلا شك ان لوجود النوع في الاعيان
امرا يطابقه ويحاذيه على ما تقرر من معنى وجود
الطبائع في الاعيان وكل من الجنس والفصل
ايضا بهذا المعنى موجود في الاعيان واعلم ان هذه
الاحكام انما هو التضاد الحقيقي لا المشهوري ولم
يتعرض بينهما من اقسام التقابل للاضافة ولم يبين
احوالها لان بحث الاضافة يجيء في فصل في مباحث الاعراض

الفصل

الفصل الثالث في العلة والمعلول

كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام
فانه علة لذلك الامر والامر معلول له
هذا التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية
اما وحدها او ماخوذة مع غيرها ولا يصدق
على غيرها من العلل لا اذ لا صدور عن شيء منها
فانها غير مؤثرة فلا يصح تقسيمه تقسيم العلة بهذا المعنى
الى الاقسام الاربعة وهي فاعلية ومادية
وصورية وغائية فالصواب ان يقال العلة
ما يحتاج اليه امر في وجوده لان المحتاج اليه
اما جزء للمحتاج او امر خارج عنه
والاول اما ان يكون به الشيء بالفعل كالهيئة
للسرير فهو الصورة والثاني صورة الشيء قد يكون

السبق

قد يحصل في الخشب مع نشر السيف ليس حاصلاً بالفعل لانا
نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بتشخصها
حصل السيف بالفعل قطعاً والهيئة الحاصلة في الخشب
مع نشر النجار ليس عين تلك الصورة بل فرد اخر من نوعها
واما التركيب النسبي بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وليس
المراد بالعلة المادية والصورية ما يخص الاجسام من المادة
والصورة الجوهريتين بل ما يعمها وغيرها من الجواهر
والاعراض التي يوجد بها امر بالفعل او بالقوة
وهاتان العلتان للهيئة داخلتان في قوامها
كما انهما علتان للوجود ايضاً لتوقفه عليهما
فيخصان باسم علة الماهية لتمييزهما عن الباقيين المذكورين
في كونهما في علية الوجود والفاعلية اعني ما يكون خارجاً
الا ما منه الشيء كالنجار للسرير وهو الفاعل والمؤثر واما
ما لاجله الشيء كالجلوس على السرير وهو العلة
الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية يختصان
باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والمادة
والصورة لا يوجدان الا للمركب والغاية لا تكون الا
للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله
غاية ولذا جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة

وقد يسمى فائدة فعل الواجب الموجب غاية تشبيهاً لها
بالغاية الحقيقية التي علة غائية للفعل وغرض مقصود
للفاعل والغاية انما تكون علة بحسب وجودها الذهني
واما بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة لحصولها لترتبها
عليه وتأخرها عنه في الوجود فلها اعني الغاية علاقتان العلية
بالقياس الى شيء واحد لكن بحسب وجوديها الذهني
والخارجي ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان لا يبقى
هناك امر اخر يحتاج اليه البعض ان يكون مركبة من عدة
امور البتة علة تامة وانما قيد بالجميع بما ذكرنا لما مر من العلة
التامة قد تكون هي الفاعلية وحدها كما في البسائط الصادرة
عن الموجب بلا اشتراط امر في تأثيره ولا يتصور مانع للايجاد
لا بد من اعتبار الاركان المعلول فالتركيب لازم لا نقول
علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر
متصفا بالامكان لم يطلب له علة فالامكان مأخوذ في
جانب المعلول فانا ناخذ شيئا ممكنا ثم يطلب له علة ولا شك
اقول انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل حتى يجري
المعلول اذا كان مركبا بجميع اجزائه التي هي عين يكون جزء
من علة التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر
بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح للعلم الان

آخر اما ان يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط
والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودا واما بحسب
عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما بحسب
وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطارئ على
وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم واعترض على حصر العلل
في الاربع بالشرط مثل الموضوع كالثوب للصباغ والآلة
كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين للنشار والوقت كالصيف
الذي يصبغ الاديم والداعي الذي ليس لغاية كالجوع
للاكل وبعدم المانع مثل زوال الرطوبة للاحراق وبالمعد
مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها
علة لكونه محتاجا اليه وخارجا عن المعلول مع انه ليس مما منه
الشيء ولا ما لاجله الشيء **واجيب** بانها في الحقيقة
من تتمة العلل المادية لان القابل انما يكون قابلا
بالفعل معها وقد يجعل من تتمة العلل الفاعلية لان المراد
بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتأثير ولا يكون كذلك
الا باجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات
من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة ورد بانا سلمنا
ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة القابل
بالفعل لكن كل ما ذكرنا يحتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه

ان يقال ذلك اصطلاح لهم وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى
المذكور اعني المحتاج اليه قيل اذا كانت العلة التامة التي جميع
ومن جملتها عدم المانع فيلزم ان يكون العلة التامة للشيء
معدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان
امتناع تأثير المعدوم في الموجود ضروري وايضا يلزم انسداد
باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في الوجود هو الفاعل
فقط وعدم المانع مما يتوقف تأثيره عليه وليس مؤثرا فيه بنفسه
الفعل وان لم يجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود لكن
يجوز ان يتوقف عليه تأثير المؤثر في الوجود وهو مؤثر موجود
تأثيره باقتران امور عدمية معه فلا يلزم تأثير المعدوم في الوجود
ولا ينسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى
مؤثر موجود وان كان مقرونا بشرائط عدمية وقد يجاب بان عدم
المانع كاشف عن امور وجودية هي المحتاج اليه كعدم الباب
المانع للدخول فانه كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ
فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف
عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيها الا ان الشرط
الوجودي ربما لا يعلم الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك فيسبق
الى الاوهام ان ذلك امر عدمي المحتاج اليه ولا يخفى ان
ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع الا ان مرجع الشيء بوجه

فلا يمنع في استناد المعلول الى فاعل موجود

انه جزء للمعلول ولا منه ولا لاجله ولا بعض لعدم الحصر
في الاقسام لا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق
على شيء من الاقسام ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول
يحتاج اولا الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه
الى ما ذكرنا انما هو ثانيا وبواسطة احتياجهما اليها فيكون
تلك المذكورات من العلل بالواسطة والمنقسم هو علة الشيء
بلا واسطة اقول لكن يشكل حينئذ وهو انه كان يجب ان يجعل
العلة الغائية من تتمة الفاعل لانهم قالوا ان الغاية
مؤثرة في مؤثرية الفاعل فانهم قسموا الخارج عن الشيء الى
ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل والى ما يكون مؤثرا
في مؤثرية المؤثر وهو الغاية ومنهم من خمس القسمة
وجعل هذه المذكورات شروطا وكل ان نقول في تفصيل
اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزء او خارج
عنه والثاني اما منه الوجود او ما لاجله او لا هذا ولا
ذلك وح اما ان يكون وجوده موقوفا عليه وهو الشرط او عدمه
وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من قال الجزء اما ان يكون
جزءا عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة
والصورة ولا حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف عليه
الوجود الخارجي وحيث يذكر لفظ العلة مطلقا يراد به

الفاعلية ويذكر الغائية باوصافها او باسما اخرى كما يقال
لعلة المهية جزء ويكون وجزء ويقال للمادية مادة وطينة ويقال
للغاية غاية وغرض وللفاعل مبدأ التاثير وعند وجود كل
جهات التاثير يجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل
المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره ويسمى علة مستقلة وتامة ايضا
يجب وجود المعلول والا فلنفرض وجوده معه في زمان
وعدمه هو في زمان اخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان
لامر يوجد في الزمان الاخر لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا
وان لم يكن لامر لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح
لان الترجيح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين
وبهذا يندفع ما يقال من انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح
من المختار وانه جائز عند بعضهم انما المستحيل انما هو الترجح
بلا مرجح لانا نفرض ان ارادته او تعلقها لكونه من شرائط
التاثير موجود في الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح مخصوص باحد
الزمانين فيكون وقوع وجوده في احدهما دون الاخر ترجحا بلا مرجح
وانه بط بديهة واتفاقا كما ذكره ولا يجب مقارنة العدم
اي لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا لعدم
المعلول لما عرفت من جواز استناد القديم الى المؤثر اقول
المتبادر من هذه العبارة ان وجود العلة المستقلة يجوز ان

يقارن عدم المعلول ذلك باطل لما ثبت من انه يجب
وجود المعلول عند وجود العلة المستقلة لا يقال وجود المعلول
عند وجود العلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود
المعلول او يكون مستعقبا له الا انا نقول اذا وجد الفاعل بجميع
ما يتوقف عليه تاثيره فاما ان يوجد المعلول مقارنا لوجود
فاعله او بعده بزمان فان كان الاول ثبت ما ادعيناه
وان كان الثاني فلا شك ان هذه الزمان منقسم ويمكن
وجود المعلول في بعض اجزائه اذ لا سبيل الى امتناعه
بعد تمام العلة ووجوده بعد هذا الزمان مع امكانه قبله
ترجيح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ممكن فوجوده
بعد وجود فاعله ترجيح بلا مرجح ايضا وجوده مقارنا لوجود
الفاعل ايضا ترجيح بلا مرجح لامكان وجوده بعده لا انا نختار
ان وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه
تاثيره بزمان بل يجب مقارنتهما وعكس هذا يعني ان
يكون وجوده مقارنا محالا اذ يجب تاخره عنه معقول **فان قيل**
لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتاخره عنه
بزمان **قلنا** من جملة ما يتوقف عليه تاثير القديم في الحادث
شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة بحدوثها
والحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان

لذات

لذات الفاعل ولا نزاع فيه الا للفاعل المستجمع لجميع جهات
التاثير **فان قيل** الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول
لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن للايجاد
او متاخر عن وجود العلة **قلنا** كون الايجاد بعد وجود العلة
المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التاثير بعدية زمانية ممنوع ويعدم
المعلول بعدمه اي بعدم الفاعل يعني اذا انعدم
الفاعل يجب انعدام المعلول وهذا الحكم مشترك بين
الفاعل وساير العلل الناقصة غير المعد من المادة والصورة
والشرط وعدم المانع والى هذا اشار بقوله وان جاز
في المعد اما المادة والصورة فلا شبهة في ان المعلول
لا يبقى بعدهما لانتفاء الكل بانتفاء جزئه بديهة وكذا الفاعل
والشرط وعدم المانع فلا يبقى ايضا المعلول بعدها لان
الامكان متحقق في جميع الازمنة ايضا فوجب ان يتحقق
معلوله الذي هو الحاجة الى المؤثر في جميع الازمنة ايضا
فيكون المعلول في جميع الاوقات محتاجا الى ذلك المؤثر
وما يتوقف عليه تاثيره من وجود الشرط وعدم المانع فاذا
زال شيء منها في وقت فقد زال ما يحتاج اليه وجود
المعلول في ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا فيه لامتناع
تحقق المحتاج بدون المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه

واما المعد فلما كان احتياج المعلول اليه من حيث عدمه
الطاري على وجوده فبعدمه الطاري يتحقق تمام العلة
فلا يكون زوال المعد مقتضيا لزوال المعلول بل مقتضيا
الي وجوده **فان قلت** علي ما ذكرت يجب انعدام المعد
حال وجود المعلول وعبارة المصنف يدل علي عدم الوجوب
قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام والامنافاة بينه
وبين الوجوب وانما اختار ذكر الجواز غاية لمقابلة الللا
اقول هكذا **قيل** وفيه نظر لان هذا الكلام انما يصح ان
لو قال يجوز انعدام المعد حال وجود المعلول وليس كذلك
بل انما استفيد هذا الجواز من بقاء المعلول بعد المعد
حتي لو قال يدل قوله وان جاز في المعد وان وجب في المعد
يعني وان وجب بقاء المعلول بعد المعد لاستغني ذلك
المعني بعينه نعم لو قيل يجب وجود المعلول بعد المعد
لان العلة انما يتم بانعدامه فكان حق العبارة ان يقول
وان وجب في المعد دون وان جاز كان الجواب ما ذكره
وزعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه ليحصل المعد
القريب فلا يجوز ان يجامع وجود المعلول بخلاف المعد
القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد سواء
كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع المعلول لان المعد

لزوم الاستعداد وجود المعلول علي تفاوت مراتب
الاستعدادات وشيء من مراتبها لا يجوز ان يجامع وجوده
بالفعل لان الاستعداد وهو القوة المنافية للفعل فكذا
لزومه ايضا لا يجوز ان يجامعه **واعترض** بان هذا الدليل
يوجب احتياج المعلول في جميع اوقاته الي علة ما لا
الي العلة الموجبة له اول الحدوث يعدم بانعدامها من
الجائز ان يكون المعلول واحد علتان مستقلتان علي
البدل فاذا وجدت احديهما ثم انعدمت فوجدت الاخرى
في زمان انعدام الاولي فوجد المعلول فيه فلا يلزم انعدامه
بانعدام علة المتقدمة والبرهان انما قام علي امتناع
اجتماع علتين مستقلتين معا لا علي البدل وكذا لا يلزم من
عدم الشرط عدم المعلول لجواز ان يقوم مقامه شرط اخر
واجيب بانه لا استحالة في ان يكون الواحد الشخصي علتان
مستقلتان علي سبيل البدل ممتنعا للاجتماع بان يكون
كل واحدة منها بحيث لو وجدت في ابتداء وجد ذلك
المعلول الشخصي واما ان يوجد احدي تينك العلتين
فيوجد المعلول ثم يعدم هذه العلة ويوجد الاخرى فهو مستحيل
لان المعلول الشخصي ان انعدم بانعدام الاولي ثم وجد
بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان احد

الوجود حاصلا بايجاد الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة
وجب ان يكون منها للمعلول اصل الوجود ايضا فيلزم
تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال انما يفيد بقاء الوجود
الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا يكون علة مستقلة
والمقدر خلافه نظرا الى ان المستقلين المذكورتين يجب
ان يكونا بحيث اذا وجدت احديهما استحال وجود الاخرى
بعدها وان امكن ان يوجد بدل الاولى ابتداء فان قلت
ما ذكرته انما يتم في تعدد العلة الفاعلية اذ لا بد لكل واحد
من الفاعلين من تاثير دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل
اذ جاز ان يتوقف تاثير على احدهما لا بعينه قلت اذا
توقف تاثير على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما
شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثير على احدهما
بخصوصه زال بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصية الاخر
تاثيرا اخر ويتم ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع
من التاثير فانه اذا كان المانع مركبا من امرين مثلا انتفى
بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان
التاثير متوقفا على خصوصية احد العدمين زال بزوال ذلك
العدم ويكون التاثير المتوقف على خصوصية العدم الاخر تاثيرا اخر
اقول فيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام

العلة

العلة الاولى بل ان انعدام العلة الاولى وجد علة ثانية واستمر
وجود المعلول بهذا السبب قوله وان لم ينعدم كان اصل
الوجود للمعلول في الزمان الثاني حاصلا قلنا ان اراد باصل
الوجود الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق نختار
ان العلة الثانية لا تفيده فاستحالة الى ما لا يقتضي ذلك
وان اراد باصل الوجود نفس الوجود الاعم من ان يكون في
الزمان السابق او غيره نختار انها يفيد وجود المعلول ولكن
في الزمان الذي هو زمان وجود العلة الثانية قوله يلزم
تحصيل الحاصل قلنا ممنوع فان وجود المعلول في زمان وجود
العلة الثانية الذي هو اثر العلة الثانية غير الوجود
في الزمان السابق الذي هو اثر العلة الاولى لا يقال فعلى
هذا يكون فايدة العلة الثانية وجود المعلول في الزمان
الثاني اي استمرار وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا فالعلة
الثانية يفيد بقاء وجود المعلول الحاصل بالعلة الاولى فلم يكن
مستقلة لانا نقول العلة الثانية يفيد نفس الوجود من غير
اشتراط ان يكون في الزمان الثاني او الاول لكن لما وجدت
العلة الثانية في ان انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل
بين زماني وجودي العلتين زمان اخر استمر وجود المعلول
وصار باقيا وذلك البقاء مستند الى العلة واما ثانيا فلانا

نقول يجوز ان يكون المعلول واحد علتان يفيد احديهما
اصل الوجود وفي ان انعدامه بوجه علة اخري يفيد بقاء
الوجه الحاصل بالعلة الاولي قوله يلزم ان لا يكون العلة
الاخري مستقلة قلنا لا بل انما كونها مستقلة اذا لم ان
يثبت جواز بقاء المعلول بعدم انعدام علته باي وجه
كان واما ثانيا فلان هذا الدليل مبني علي امتناع
اعادة المعدوم وذلك لم يثبت كما عرفت لكن لو قال بدل
قوله ان انعدام المعلول بانعدام الاولي ثم وجد بايجاد الثانية
لزم اعادة المعدوم ان انعدام بانعدام الاولي ثبت
ما ادعيناه سقط عنه هذا الاعتراض واما رابعا فلانه
قوله اذا توقف تاثير علي احدهما لا بعينه لم يكن خصوص
شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره
علي احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون التاثير المشروط
بخصوصه الاخر تاثير الاخر لو تم لدل علي استحالة ان
يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان مطلقا
وقد سبق انه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي
علتان مستقلتان علي سبيل البدل ممتنعا الاجتماع بان
يكون كل واحد منهما بحيث لو وجدت في ابتداء
وجدة لكن المعلول الشخصي فانا نقول وجه المعلول

اما ان

اما ان يتوقف علي احديهما لا بعينها فلا يكون خصوص
شيء منهما علة فلا تعدد في العلة واما ان يتوقف علي
احديهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجودها
فلا يكون الاخري علة هذا خلف والحل منع المقدمة
الثانية اذا لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في
الشرط وما يظن من ان البناء يبقي بعد البناء فالمعلول
يبقي بعد علته فقد عرفت ان سببه الجهل بما هو علة حقيقة
وكذلك ما يقال لا شك ان الاب له مدخل في وجود الابن
فهو اما فاعل لوجوده او شرط له مع ان الابن يبقي بعد الاب
وكذا النار علة فاعلية او شرط للسخونة الماء المتسخن بها
مع بقاء السخونة بعدها فيبطل ما ادعيتموه من ان المعلول
لا يجوز ان يبقي بعد العلة فان الاب بارادة مخصوصة
وحركة معينة علة فاعلية او شرط لما يتم به العلة الفاعلة
لحركة المني وحركة المني علة معدة لحصوله في الرحم ثم حصوله فيه
معانا مع امور متحدة وهناك علة لاستعداده لقبول الصورة
الانسانية فيفيض عليه تلك الصورة من المبدأ الفياض
فتصويره انسانا لعلة اخري غير الاب فلذلك جاز بقاؤه
بعده وكذلك النار بمجاورتها للماء بعد مادته لقبول السخونة
فيفيض السخونة عليها من المبدأ ومع وحدة بتحد المعلول

الفاعل اذا كان واحدا في ذاته ولم يكن له صفة ولم يكن فعله
مشروطا بامر لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر من واحد خلافا
لاكثر المتكلمين وقد يتوهم ان علم جواز ذلك في الموجب بالذات
وجوازه في الفاعل المختار كلاهما متفق عليه وانما النزاع بينهم
في المبدأ الاول موجب او مختار والحق ان الفاعل المختار
اذا تعدد ارادته او تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون كان
خارجا عما نحن بصدده اذ فيه كثرة باعتبار تعدد ارادته او تعلقها
فلا يكون واحدا من كل الوجوه فان تصور ان لا يكون فيه
تعدد بوجه كان داخلا ومتنازعا فيه ايضا احتج الحكماء
بوجهين الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كانت
مصدريته هذا غير مصدريته ذاك فان كان كلاهما نفس الواحد
الحقيقي كان للامر الواحد حقيقتان مختلفتان وان دخل
فيه واحد منهما لزم تركيبه فلم يكن واحدا ما فرضناه واحدا وان
خرجا او خرج احدهما وكان الاخر عينا لزم المحال في الخارج لان
المصدرية الخارجية لا يمكن ان يستند الى غير الواحد
الحقيقي واذ لم يكن موجودا مصدرا والمقدر خلافه فيكون
الواحد الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية وننقل الكلام
الى مصدرية المصدرية حتى يتسلسل واجيب تارة بالنقض
وتقريره انه لو تم هذا الدليل لزم منه فانا نقول لو صدر
عن الواحد الحقيقي شيء فمصدريته لذلك الشيء امر مغاير له

لكونه

لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل فيه فيلزم تركيبه او خارج
عنه معلول له لما مر انفا وننقل هناك شيئين احدهما ذلك
الشيء الصادر عن الواحد والثاني مصدريته لذلك الشيء
لا شيء واحد وهو مناف لما ادعيتم من اتحاد المعلول عند
اتحاد العلة وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري
فيستغني عن المصدر بل لا بد ان يكون للعلة خصوصية
للمعلول باعتبارها يصدر عنها معلولها المعين لا يكون
لها تلك الخصوصية مع غيرها اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها
لهذا المعلول باولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور
صدوره عنها فاذا فرضنا مثلا ان الماء يصدر عنه البرود
فلا بد ان يكون له مع البرود خصوصية لا يكون له مع غيرها
وبحسب ذلك يتعين صدور البرد عنه دون الحرارة
وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فيكون
موجودا قطعا ومتقدما على المعلول جزما فيعبرون عن تلك
الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدور اخرى ويكون العلة
بحيث عنها المعلول مرة ثالثة وذلك لضيق العبارة
عاموا المتصل في هذا المقام حتى ان الخصوصية لينافح
عليها والاشكال بانها اضافية لكن لم يقصد بها مفهومها
الاضافي بل ارادوا امر مخصوص له ارتباط وتعلق واختصاص

بالمعلول المخصوص لا يكون ذلك مع غيره وتصحيح اطلاق
هذه الالفاظ على ذلك المعنى المراد بطريق التجوز مما لا ينكر
فاندفع المنع وسقط النقض ايضا فان المعلول اذا كان
واحدا يكون مصدرية بالمعنى المذكور عين ذات المصدر
بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق مصدريتان
متغايرتان لا يمكن ان يكون كلتاهما عين ذات المصدر المؤثر
لذاته وان لا يكون واحدة منهما داخلة فيه فيلزم كون احدهما
لا اقل خارجا معلولا له فيتم الكلام واعترض عليه بانه لم لا يجوز
ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات خصوصية مع امور
متعددة متشاركة في جهة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك
الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور
باسرها لا بعضها دون بعض ولو سلم انه لا بد من خصوصية
مع كل صادر معين فلا نسلم انها موجودة قوله وفي الحقيقة تلك
الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة قطعا قلنا ان اراد
بالمصدر الفاعل فلا نسلم ان الخصوصية المذكورة يجب ان يكون
في الحقيقة فاعلا حتى يلزم وجودها لجواز ان يكون فاعل
واحد مع امر عدمي له خصوصية مع معلول معين ومع امر عدمي
اخر له خصوصية مع معلول اخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل
بل المجموع المأخوذ منه ومن غيره وان اراد بالمصدر ما له مدخل

في الصدور سلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا نم ان المصدر
بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا لا بقاء ان المط
ليس متوقفا على وجود الخصوصية بل يكفيه تقدمها على
المعلول اذا يلزم تكثر في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار
لانا نقول لو وجب تعدد الامور العدمية تكثرا في
الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشياء كثيرة عن شيء
واحد من جميع الوجوه لاستلزامه تكثرا فيه لكنه باطل لان
جميع ما يباينه مسلوب عنه بالضرورة وما يقال من ان شيء
عن شيء امر عدمي لا يتحقق في العقل الا بعد تعقل مسلوب
ومسلوب عنه يتعقل ماهية ولا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده
فح لا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي
مسلوبا عنه اشياء كثيرة فمدفوع بان الواحد الحقيقي كالواجب
متصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات وان
لم يكن هي متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف
على تعقل المسلوب والمسلوب عنه والا لتوقف على تعقلها
هو العلم بالاتصاف لا نفس الاتصاف الثاني لو جاز
صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما
لتعدد المؤثر فلم يتم الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا
الاستدلال مركوز في العقول فاما اذا ادرنا الما يوجب

البرودة والنار يوجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار
غير طبيعة الماء وظهر انه كلما تعدد المعلول تعدد العلة
وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة
اتحد المعلول وهو المط والجواب ان الاستدلال على
تغاير طبيعتي النار والماء انما هو بالتخلف لا بالتعدد
فانا لما راينا نارا ولا برد معها كما كان مع الماء ورأينا
ماء ولا حر معه كما كان مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما
عن الاخر انهما متغايران فلو راينا انارا متعددة بلا
تخلف لم يكن لنا الاستدلال بها على تعدد العلل بل هذا
هو المتنازع فيه الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا
لامرين كا وب مثلا كان مصدرا لا ولما ليس ا لان ب
ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين والجواب ان نقيض صدور ا
هو لا صدور ا لا صدور لا ا فعلى صدور ب وهذا الوجه
كتبه ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا
المطلوب قال الامام العجب من يفني عمره في المنطق ليعصمه
عن الغلط ثم يهمه في مثل هذا المطلوب لا اعلى حتى
يقع في غلط يضحك منه الصبيان ثم يعرض للكثرة باعتبار
كثرة الاضافات اشارة الى جواب استدلال المتكلمين
هو انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول
الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا

فيكون

فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضنا
ان يكون احدهما علة للاخر او الاخر معلولا له بوسط او بغير وسط
وهذا باطل ضرورة وتقرير الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن
في المعلول الاول مع وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات
فان له وجودا ووجوبا بالغير وامكانا بالذات فيصدر عنه
بحسب كل جهة من تلك الجهات امر اخر واعترض الامام
بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا تصلح علة للاعيان
الخارجية ولما كان ظاهرا انها تصير علة الا مستقلة بل شروطا
وحيثيات يختلف بها احوال العلة الموجبة اعترض بانه
لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا
للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى يصلح ان
يجعل مبدا للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات
من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويعلم بان
الصادر الاول عنه ليس الا الواحد واجيب بان السلوب
والاضافات لا تثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها
دخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض بان ثبوتها لا يتوقف
على ثبوت الغير بل تعلقها يتوقف على تعقل دخول الغير
كما مر فلا دور اقول لان سلب شيء عن شيء لا يتوقف
على تحقق شيء من الطرفين واما الاضافة بين شيئين

فلا يتصور تحققها الا بعد تحققها والمصنف رحمه الله اشار الى
تبيين كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة
عن الواحد بوجه آخر حيث قال اذا فرضنا مبدأ اول وليكن
ا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اولى مراتب
معلولاته ثم الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليكن
ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب
شيئان لا يتقدم احدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر
عن ب بالنظر الى ا شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلثة
اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء
وحده ثان وبتوسط ج د وبتوسط ج شيء معا ثالث وبتوسط
ج د رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس
وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د
معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن
ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا
ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا
الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحدة صار
ما في هذه المراتب اضعافا مضاعفة ثم اذا جوزنا هذه
المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة
الى ما لا نهاية له وهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة
في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد انتهى كلامه وعلى هذا

الوجه

الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا اعتبارية
كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد
الا واحدا فلا يرد على هذا الوجه الاعتراض المورد
على الوجه الاول وهذا الحكم تنعكس على نفسه في الوحدة
النوعية لا العكس يعني ان الواحد بالشخص لا يكون
معلولا لعلتين يستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة
وذلك لوجهين الاول انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين
لكونهما علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة
بالعلية الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منها
علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان
لا يفتقر في التأثير الى شيء آخر وان توقف على احدهما
فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف
على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف
الواحد بالنوع فانه يمتنع اجتماع المستقلتين عليه بمعنى
بعض افراده بهذا وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى
كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى ومع ذلك لا يلزم
احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه واورد
الامام ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة
المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظ وان لم يحتج

١

كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم
من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة
مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد
الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة تلك العلة
المعينة فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعيين العلة
من جانب العلة واعترض صاحب المواقف بان فيما ذكر من احتياج
المعلول الى علة ما بحيث يكون التعين من جانب العلة
التزاما لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونه
محتاجا الى علة ما لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص
معلولا لعلتين مستقلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما
بعينه فلا يلزم المحال بل الى مفهوم احدهما لا بعينه الذي لا ينافي
الاجتماع كما هو شان المعلول النوعي والحاصل انه لما جاز
ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشيا من اقتضاء العلة
المعينة دون احتياج المعلول الى تلك المعينة جاز
ان يكون الواحد الشخصي معللا بعلتين مستقلتين
ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما
كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة منهما بل
يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع
لانها اذا اجتمعتا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما

الا عن مفهوم احدهما الذي هو اعم منها فلا يتم الدليل
الاول وايضا قلنا ان نختار في الدليل الثاني شقا رابعا
وهو ان يتوقف المعلول على احدى العلتين لا بعينها
فلا يلزم شيء من المحذورات المذكورة في الدليل الثاني
فلا يتم هو ايضا اقول ان المعلول الشخصي اذا
اجتمع عليه علتان مستقلتان يعني كل واحدة منهما
احتياج المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان
تعين العلة من جانبها فيلزم احتياجه الى كل واحدة
منهما بعينها ويلزم ما ذكرنا ولهذا اذا لم يجتمعا
بل تواردتا على سبيل البدل اما ابتداء او على
التعاقب لا يلزم محذور اذ المتعين بالعلية على
تقدير وجود كل واحدة منهما انما هي الموجودة
دون التي لم توجد بعد او وجدت ثم انعدمت هذا
والحق ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها الى
العلة ولا استغناء عنها ايضا لانهما انما يكون
للموجود الخارجي فان استغناء شيء عن العلة معناه

ان يوجد بدونها واحتياجه اليها ان لا يوجد بدونها فما
لا يكون موجودا لا يتصف بشيء منها والطبايع لا وجود
لها في الخارج انما توجد في اشخاصها وقول المصنف
ان الواحد بالنوع يكون له علل متعددة ليس معناه ان
الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل متعددة بل معناه
ان افرادها التي هي واحدة بالنوع يكون لها علل متعددة
بان يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك والنسبتان اي العلية
والمعلولية من ثواني المعقولات **اقول** لا شك انهما
من الامور الاعتبارية دون الخارجية واما انهما من المعقولات
الثانية ففيه بحث يعرف بالتأمل وبينهما تقابل التضايف
وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين يعني
قد يكون شيء علة لامر ومعلولا لامر آخر كالعلل المتوسطة
ولا يتعاكسان اي العلة والمعلول فيهما اي في العلية
والمعلولية اي لا يكون العلة معلولة لمعلولها بوسط
او بغير وسط والمعلول علة لعلتها لذلك ومثل المعنيين مثلا زمان هذا هو الذي

يقال

يقال له الدور ولم يذكر دليلا على بطلانه كما سيذكر
على بطلان التسلسل فكانه يدعي بداهته كما ذهب الامام
الرازي واستدل بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان
الشيء علة لعلته لكان متقدما على علة المتقدم عليه فيلزم
تقدمه على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان العلة
لا يجب تقدمها بالزمان بل بالذات فنحن نقول معنى التقدم
بالذات ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشيء
على علته جاريا مجرى قولك لزم علية الشيء لعلته وهو عين
المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان مخالفا له في اللفظ ولئن
كان معنى التقدم امرا وراء المذكور فلا بد من تصوره
اولا ثم تقريره باقامة الدليل عليه ثانيا فانا نمنع وراء المنع
في المقامين اذ لا يتصور هناك للتقدم معنى محقق سوى العلية
ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا نسلم ان ذلك المفهوم
ثابت للعلة قال الاولى ان يقال كل واحد منهما على تقدير
الدور مفتقر الى الآخر المفتقر اليه اي الى ذلك الواحد فيلزم
ح افتقار كل واحد منهما الى نفسه وانه محال اذ الافتقار
نسبة لا يتصور الا بين الشيئين ثم قال والاقوى ان يقال
نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب لان العلة المعينة
يستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان

الا ان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما
وثانيهما ان الوجوب والامكان متنافيان وانما كان
هذا اقوى من ذلك الاولى لان تحقق النسبة يكفيه
التغاير الاعتباري اقول فيه بحث لانه جاز ان يكون
لكل من الشيئين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان
بالوجوب والامكان والجواب عنه بانه اذا اختلفت
الجهة لا يكون مما نحن فيه بصدد ابطاله اذ كلامنا
في بطلان الدور والدور مع اتحاد الجهة ليس
بشيء لان الدور هو ان يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا
اليه وكلاهما من جهة واحدة وبعد تحقق الدور يكون
الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه من جهة واحدة لا يقدح في
ذلك ان يترتب على كونه مفتقرا صفة لذلك الشيء
وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى مغايرة للاولى
كما فيما نحن بصدده فان منشأ احدى النسبتين هو
كونه مفتقرا ومنشأ الاخرى هو كونه مفتقرا
اليه واعترض عليه القاضي الارموي بانه ان اراد بالافتقار
في الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقا فقد
يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع
انفكاك كل من الشيئين عن الاخر والامتناع في ذلك بل

هو

هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى
بين العلة والمعلول لامتناع امكان كل منهما عن نفسه
دور لا محذور فيه وان اراد بالافتقار امتناع انفكاك مع نعت
التاخر اي تاخر المفتقر عن المفتقر اليه جاز في التاخر
ما جاز من الشبهة في التقدم بعينه اذ نقول ح ان اردت
تاخر المعلول معنى المعلولية كان قول كل واحد منهما
على تقدير الدور مفتقرا الى الاخر بمنزلة قول كل منهما
معلول للاخر وهذا هو عين المتنازع فيه وان اردت
به معنى اخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة
بين الدليلين الدليلين المردود والمرضي اقول الجواب
عن تلك الشبهة ان بين العلة والمعلول ترتبا بحيث
يصح ان يقال كانت العلة فكان المعلول من غير عكس
فان احدا لا يشك في انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك
الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك فتحرك اليد فبالضرورة هناك
معنى به يصح ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمتنع عكسه
وهذا المعنى يقال له بالنسبة الى العلة كونه علة ومتقدما
ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه وموقوفا عليه وبالنسبة الى المعلول
كونه معلولا ومتاخرا ومحتاجا ومفتقرا وموقوفا فالحاصل
الاستدلال انه لو كان شيء علة لعلته لزم كونه علة لنفسه

وبعبارة اخري لزم تقدم الشي علي نفسه وبعبارة اخري لزم
توقف الشي علي نفسه وبعبارة اخري لزم افتقاره الي نفسه
وذلك باطل بالضرورة فان قيل اللزوم ممنوع وسند المنع
وجهان احدهما ان المحتاج الي الشي لا يلزم ان يكون محتاجا
الي ذلك الشي فان العلة القريبة للشي كافية في تحققه وان لم
يوجد البعيدة ولا لزم تخلف الشي عن علته القريبة وثانيهما
انه يجوز ان يكون شان ماهية كل منهما علة لوجود الاخر
او ماهية احدهما علة لوجود الاخر ووجود الاخر علة لوجود
الاول قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لان العلة
القريبة لا يوجد بدون العلة البعيدة لان العلة البعيدة
علة قريبة للعلة القريبة فلو وجدت بدونها لزم وجود
المعلول مع عدم علته القريبة وبطلانه ظاهر ولان كون
ماهية الشي علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر البطلان
لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجدة لا بد وان يكون
موجودة قبل وجود معلولها ليس مما نحن فيه اعني الدور
والمفسر بتوقف الشي علي ما يتوقف عليه ولا يتاتي معروضهما
في سلسلة واحدة الي غير النهاية لان كل واحد منها
اي من تلك السلسلة ممتنع الحصول بدون علة واجبة وذلك
لكونه ممكنا فلا يجب ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الي علة يجب

اولا فيوجد وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب
علي المعلول لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا اي ممتنع الحصول
ايضا لكونه ممكنا بدون علة واجبة لما تقدم فلو انحصر الموجودات
في الممكن لم يوجد شي منها فيجب وجود علة واجبة لذاتها
هي طرف للسلسلة اقول انت خبير بان من يجوز ذهاب سلسلة
الممكنات الي غير النهاية يقول كل منها يجب بغيره ويوجد
بغيره ولا ينتهي الي ما هو واجب بذاته فدعوي انه لا بد من
وجود علة واجبة لذاتها مصادرة وللتطبيق بين جملة
قد فصلت منها احاد متناهية وجملة اخري لم يفصل منها
هذا هو برهان التطبيق وعليه التعويل في كل ما يدعي
تناهيه تقريره انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الي
غير النهاية لحصلت هناك جملتان احديهما من معلول واحد
معين او علة معينة مثلا والاخري من المعلول الذي بعده
او العلة التي قبلها بعدد متناه وتطبيق بين الجملة التي
قد فصل منها احاد متناهية والجملة الاخري التي لم ينفصل
منها هذه الاحاد اي تطبيق الجزء الاول من احديهما
علي الجزء الاول من الاخري وكذا تطبيق الجزء الثاني
علي الجزء الثاني فهلم جرا فان وقع بازاء كل جزء من
التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو مح

1

فان لم يقع و لايتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة
لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي الناقصة
بالضرورة و التامة لا يزيد عليها الا بقدر متناه فيلزم
تناهيها ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بمتناه متناه
و اعترض بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة
جزء من الناقصة و لا نم لزوم تساويهما فان ذلك انما يكون
للتساوي فقد يكون لعدم التناهي و ايضا المح انما لزم
من المجموع اي من لا تناهي العلل او المعلولات و من
فصل عدد متناه منها حتى تحصل جملة اخرى و من
توهم انطباق احديهما على الاخرى على الوجه المخصوص
فيكون المجموع محالا و لا يلزم من ذلك استحالة من اجزائه
فان مجموع قيام زيد و عدمه مح و كل واحد من جزئيه
ممكن في نفسه و ايضا فالدليل منقوض بالاعداد و الحوادث
التي لا اول لها و النفوس الناطقة فانها غير متناهية
عند القائلين بالتطبيق مع ان الحجة جارية فيها
و يجاب عن الاول بدعوى الضرورة في ان كل جملتين
اما متساويان او متفاوتان بالزيادة و النقصان
و ان الناقصة يلزمها الانقطاع و عن الثاني بانه اذا
كان المجموع محالا لا بد و ان يكون شيء من اجزائه او اجتماعها

محال و نحن نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم المتناهي ليس
محالا و عن النقض بالاعداد بانها من الاعتبارات العقلية
و لا يدخل في الوجود من المعدودات الا ما هي متناهية و عن
النقض بالباقين اعني بالامور المتعاقبة الوجود كالحركات
الفلكية و التي توجد معا لكن لا ترتب بينها كالنفوس الناطقة
بان المتكلمين مجمعون على استحالة لا تناهيها و اجراء برهان
التطبيق فيها و سيصرح المصنف بذلك في مبحث حدوث
العالم و الحكماء المشترطون في استحالة ما لا تناهي اجتماعها
في الوجود و الترتيب بينها فهم يقولون بانه اذا كان
الاحاد موجودة معا بالفعل و كان بينها ترتب ايضا
فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة
الاخرى كان الثاني بازاء الثاني و هكذا فيتم التطبيق
بلا سند و اذا لم يكن موجودة في الخارج معا لم يتم ان وقوع
احاد احديهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي
اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا و ليس في
الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن
دفعة و من المعلوم انه لا يتصور وقوع احاد احدى الجملتين
بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت موجودة معا و لم يكن بينها
ترتب بوجه ما اذ لم يحصل كون الاول بازاء الاول

كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهلمّ
جرًّا لجواز ان يقع احاد كثيرة من احدهما بازاء واحد من الاخرى
اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره
بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار
ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه حتى
يتصور هناك تطبيق وتظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع
الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق
بين جملتين ممتدين على الاستواء وبين الاعداد الحصى
فانك في الاول اذا طبقت طرفي احدى الجملتين على
الطرف الاخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما
بازاء جزء من الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك
بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها اولا ووقوع كل
واحد من احاد الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة
التامة اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور
الممكنة وان لم تكن بين احدهما ترتب والعقل يفرض
ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج في
ذلك للفرض الى ملاحظة احدهما مفصلا بل يكفي في فرض
وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجمالا فبرهان التطبيق
يدل على ان الامور الغير المتناهية الموجودة معا مطلقا

صح

مح

محال سواء كان بينها ترتب اولا والا التطبيق باعتبار النسبتين
بحيث يتعدد كل واحد منها باعتبارهما توجب تناهيهما لوجوب
ازدياد احدى النسبتين على الاخرى من حيث السبق برهان
اخر على استحالة التسلسل تقريره انا نقول المعلول المحض من
السلسلة المفروضة اذا كان التسلسل في جانب العلل او العلة
المحضة اذا كان التسلسل في جانب المعلولات ونجعل كلا من
الاحاد التي فوقه على التقدير الاول او تحتها على التقدير الثاني
متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث
انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل جملتان
متغايرتان باعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات
ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية على التقدير
الاول وزيادة وصف المعلولية على التقدير الثاني ضرورة سبق
العلة على المعلول فان كل علة على التقدير الاول ينطبق
على معلولها المتقدمة وذلك لخروج المعلول المحض عن السلسلة
بل على معلولها المتقدمة عليها برتبة في وصفي العلية والمعلولية
وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق بينهما فكل علة ومعلول متكافئين
منطبقين لا بد ان يكون قبلها علة فاذا انطبق افراد المعلولات
باسرها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق كان هناك
علة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء من افراد

فان كل المعلول هو نفس تلك العلة المنطبقة ... علم ما ان انها ...

المعلولات والا لزم ان ينطبق معلول من تلك المعلولات
على علة فلا يكون علة متقدمة عليه بل واقعة في مرتبته وقد عرفت
بطلانه فيزيد سلسلة العلل على سلسلة المعلولات بواحدة وفيه
انقطاع السلسلتين وكذا كل معلول على التقدير الثاني الا ينطبق
على علة معلوله المتاخر عنها وعن ذلك المعلول ايضا وكل معلول
وعلة منطبقين الا لزم يكون بعدهما معلول ويلزم على قياس ما تقدم
زيادة سلسلة المعلولات على سلسلة العلل بواحد وينقطع السلسلتان
معا وان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشي
مؤثرا في نفسه وعلله وان المجموع علة تامة وكل جزء ليس
علة تامة اذ الجملة لا يجب به وكيف تجب الجملة بشي هو محتاج
الى ما لا تناهي من تلك الجملة برهان آخر تقريره ان جميع تلك
الموجودات المتسلسلة اذا اخذ بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا
تخرج عنها شي منها فلا شك انه موجود ممكن اما الوجود فلانحصار
اجزائه في الموجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا لعدم شي من
اجزائه واما الامكان فلافتقاره الى جزئه الممكن واذا كان
الجميع موجودا ممكنا فوجوده اما بالاستقلال اما نفسه فظاهر
الاستحالة واما جزء منه وانما هو ايضاح الاستلزام كون ذلك
الجزء علة لنفسه ولعلله بناء على ان العلة المستقلة للمركب من
الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة الكل جزء منه اذ لو كان الجل

لبعض اجزائه شيئا آخر لتوقف حصول المركب عليه ايضا
فلم يكن احدهما مستقلا وايضا موجد الجميع بالاستقلال
لا يجوز جزؤه لان كل جزء محتاج الى لا تناهي من تلك
السلسلة فلا استقل بدونه واما خارج عنه وقد عرفت ان
العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون
علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج جزءا
من اجزاء السلسلة ولا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة
موجدة داخلة في السلسلة والا توارد علتان على معلول واحد
شخصي وهو خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد
من آحاد السلسلة مستند الى آخر منها الى غير النهاية
هذا خلف وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة
كان طرفا لتلك السلسلة فيكون متناهية مع فرضها
غير متناهية وبما ذكرنا من التقرير اندفع ما قيل ان اريد
بالعلة التي لا بد منها لجميع السلسلة العلة التامة فلا نم
استحالة كونها نفس السلسلة فان العلة التامة يجب
جميع ما تحتاج اليه الشي قد يكون نفس ذلك الشي
كما في المركب من الواجب والممكن فان قيل فيلزم ان
يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة
قلنا مم وانما يلزم لو لم نفتقر الى جزئها الذي ليس نفس

ذاتها وان اريد العلة الفاعلية فلانم استحالة كونها بعض اجزاء
السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء
السلسلة حتى نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض
اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من
السرير الا انا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل
بالايجاد واما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار
وحده مع فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة القائلة
بان كل جزء يحتاج الى علة فلا يستقل بدونها ان
احتياج العلة الى ما هو علة لها يوجدها لا ينافي
استقلالها بل انما ينافيه احتياجها الى ما هو علة لمعلولها
يعاونها في ايجاده وعلى المقدمة القائلة بان العلة المستقلة
للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه انه اما ان
يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون
علة هذا الجزء بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان
المركب قد يكون بحيث يحدث اجزائه شيئا فشيئا
كخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول
ان لم يوجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل
جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان
وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الاخر عن

علة المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان
يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء
منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها
من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان
المعلول المركب مترتب الاجزاء كانت علته المستقلة
ايضا مترتبة الاجزاء يحدث كل جزء منه بجزء
منها يقارنه بحسب الزمان والا يلزم التقدم والا التخلف
وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني
امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها
اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى
من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه او لعلله وذلك
مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية
بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتاخر عن
الكل بحسب العلية المتقدم عليه بحسب الرتبة حيث
يعتبر من جانب المتناهي ولذا يعبر عن ذلك المجموع
تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول
الاول فان جزءا من السلسلة يتحقق السلسلة عند
تحققه ويتحقق بكل جزء منه جزء منها فان نفسه جزء
من السلسلة يكون علة المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول

الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل ما بعد
المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة
لانه ممكن محتاج الى علة وهو جزء من السلسلة فيحتاج
باحتياجه السلسلة ايضا الى تلك العلة وهكذا كل مجموع
نفرض فلا يوجد السلسلة الا بمجموع من تلك العلل
ولانه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول
المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان
معناه عدم الافتقار في الايجاب الى معاون خارج
على ما تحققت وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل
فيه الخارج عنه وظاهر انه لا دخل لمعلوله الاخير
في ايجاده فان قيل نحن نقول من رأس ابتداء علة
الجملة لا يجوز ان يكون جزء منها لعدم اولوية
بعض الاجزاء له ولان كل جزء يفرض فعلته اولى
او لجعله بان يكون علة للجملة لا الجزء لكونها اكثر تأثيرا
قلنا ممنوع بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير
متعين للعلية لان غيره من الاجزاء علل لبعضه
للجملة لا يستقل بايجاد الجملة بل يحتاج في ايجادها
الى معاون خارج عن علتها القريبة وعلى اصل
الدليل منع اخر وهو انا لا نم افتقار الجملة المفروضة

الي

الى علة غير العلل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود
مغاير لوجودات الاحاد المعللة كل منها بعلة
وقولكم انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق
كل منها بعلة فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى
وهذا كالعشرة من الرجال لا يفتقر الى غير علل الاحاد
وما قيل جميع تلك العلل الموجدة التي هي علة موجدة
للسلسلة باسرها اما ان يكون عين السلسلة او داخلة فيها
او خارجة عنها مبني على توهم ان السلسلة موجود
آخر ممكن محتاج الى علة اخرى هي جميع تلك العلل
وليس كذلك بل ليس هناك الا ممكنات قد احتاج كل
منها الى علة وما يقال ان وجودات الاحاد وغير
وجود كل منها كلام خال عن التحصيل هذا وان قوله
وان المجموع علة تامة ان اراد بالعلة التامة جميع
ما تحتاج اليه الشيء فقد عرفت فساده وان اراد به المؤثر
بالاستقلال فحقه ان يكون متحدا على قوله وان
المؤثر في المجموع لا وجه آخر لو ذهب سلسلة العلل
الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية
وهو باطل لان العلية والمعلولية متضايفان تضايفا
حقيقيا ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود اي اذا

وجد احد من المتضايفين الحقيقيين وجد الاخر
قطعًا فلا بدّ ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما احد
من الاخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة وجه اللزوم
ان كل علة في السلسلة فهو معلول علي ما هو المفروض وليس
كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وكذا نقول
لو تسلسلت المعلولات الي غير النهاية لزاد عدد العلة
علي عدد المعلولية لانّ كل ما هو معلول في هذه السلسلة
فهو علة من غير عكس كالعلة الاولي وجه اخر انه لو وجدت
سلسلة غير متناهية سواء كان من العلل او المعلولات.
فهي لا محالة يشتمل علي الوف فعدة الالوف الموجودة
الموجودة فيها اما ان يكون مساوية لعدة احادها او اكثر
وهو ظاهر الاستحالة لانّ عدة الاحاد يجب ان يكون الف
مرّة مثل عدد الالوف لانّ معناها ان يدخل كل الف
ضدّ من الاحاد واحدًا حتي يكون عدة مائة الف واما ان
يكون اقل وهو ايضا باطل لانّ الاحاد يشتمل
علي جملتين احديهما بقدر عدة الالوف واخري بقدر
الزايد عليها والاولي اعني الجملة التي بقدر عدة الالوف
اما ان يكون من الجانب المتناهي او من الجانب الغير
المتناهي وعلي التقديرين يلزم تناهي السلسلة هذا

خلف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين
يفرض مطلقا فيحصل جانب متناه فاني ان الدليل
اما لزوم التناهي علي التقدير الاول فلان عدة الالوف
متناهية لكونها محصورة بين الحاصرين هما طرف
السلسلة والمقطع الذي هو مبدا الجملة الثانية اعني
الزايد علي عدة الالوف علي ما هو المفروض واذا
تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الاحاد
المتالفة من تلك السلسلة العدة من الالوف والمتالف
من الجمل المتناهية الاعداد والاحاد متناه بالضرورة
واما علي تقدير الثاني فلان الجملة التي هي بقدر الزايد
علي عدة الالوف يقع في جانب المتناهي ويكون متناهية
ضرورة انحصارها بين طرفي السلسلة ومبدا عدة الالوف
وهي اضعاف عدة الالوف تسعمائة وتسعة وتسعين مرة
فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة
لتناهي اجزائها عدة واحاد علي ما ورد عنفصلة
القايلة بانّ هذا متناه لذلك او اكثر او اقل فانّ
التساوي والتفاوت من خواص المتناهي ويمكن دفعه الدعوي
الضرورة في ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين او

غير متناهيتين فيهما اما متساويان او متفاوتان
ومتكافيان في النسبتان اي العلة و المعلولية وليس المراد
بهما العلية والمعلولية مطلقا بل الفاعلية والمعلولية
علي ما سيتضح في طرفي النقيض اي الوجود والعدم
علي معنى انه اذا تحققت العلية في مفروض
وجودي تحققت المعلولية في مفروض وجودي
وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في مفروض
وجودي تحققت العلية في مفروض عدمي وجودي
هذا معنى تكافيهما في الوجود وايضا اذا تحققت
العلية في مفروض عدمي تحققت المعلولية في
مفروض عدمي وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية
في مفروض عدمي تحققت في مفروض عدمي وهذا
في العدم وذلك لانه لا يمكن تاثير العدمي في الوجودي
ويلزم من ذلك انه اذا كانت العلة الفاعلية
عدمية كان المعلول وجوديا كانت العلة الفاعلة
ايضا وجودية فان ثبت ان تاثير الوجود في العدمي
لا يجوز ان يثبت ما ادعاه بتمامه لانه يلزم منه
اذا كانت العلة الفاعلة وجودية كان المعلول
ايضا وجوديا وانه اذا كان المعلول عدميا كانت

العلة ايضا عدمية لكنه لم يثبت وما قيل في اثباته من
انه ان صح ان عدم العدم عين الوجود وان
عدم العلة الفاعلية علة فاعلة لعدم المعلول لم يجز
ان يكون الوجودي علة فاعلة للعدمي والا لكان
عدم الوجودي علة فاعلة لعدم العدمي الذي هو
وجود هذا خلف مردود بانه يجوز ان يكون
الوجودي الذي هو علة فاعلة للعدمي هو الواجب
ولا يتصور له عدم حتى يلزم ان يكون علة للوجودي
وكذا ما قيل لم يكن معلول الوجودي وجوديا لكان
عدميا فذلك العدمي لا بد من موجود اذ الوجود
لا يصدر الا عن موجود فعدم تلك العلة علة لذلك
العدمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول وقد
فرض ان الوجودي علة له اي لذلك العدمي فيتوارد
علتان علي معلول واحد مردود بانه يجوز ان
يكون الممكن علة اذ ليس من الواجب ان يكون
الكل ممكن علة موجدة اذ من الممكنات ما لا
يدخل في الوجود ازلا وابدا ولو سلم يجوز ان
يكون علة واجب الوجود تعالى فيلزم ان يكون
معلوله ايضا موجودا لوجود علته لجواز ان يكون

وجودية متوقفًا على شرط لم يتحقق بعد والقول
والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي
لازميهما قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي
لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون
بصفات مصدر الاثر و قابلا له و بنوا على
ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات
حقيقية زائدة على ذاته على ما يقوله الاشاعرة
واستدلوا على ذلك بان القول و الفعل متنافيان
عند اتحاد النسبة اي عند نسبة الفعل
ونسبة القبول بان يكون نسبة الفعل
واقعة بين المنتسبين الذين وقع
نسبة القبول بينهما و ذلك لتنافي
لازميهما اعني الوجوب اللازم للفعل
والامكان اللازم للقبول فان الفاعل
للشيء عند وجود المفعول و القابل له لا
تجب عند وجوده وجود المقبول بل
يمكن حصوله فيه و يرد عليه انه ان اراد ان
الفاعل اذا استجمع شرائط تاثيره وارتفع موانعه وصار

وصار بالفعل

وصار بالفعل موصوفًا بالفاعلية وجب وجود المفعول فيه
ثمه فكذا نقول ان القابل اذا اجتمع معه ما يتوقف
عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه
فلا فرق بينهما وان اراد ان الفاعل وحده
لا تجب معه وجود المقبول و لا عدمه فكذا نقول
ان الفاعل وحده لا تجب معه وجود المفعول
ولا عدمه فلا فر فرق ايضًا والجواب عن ذلك
بان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا في بعض الصور
موجبًا لمفعوله من حيث انه فاعله دون القابل
اذ لا يتصور استقلاله وايجابه من حيث انه قابل
في شيء من الصور فالفعل وحده موجب في
الجملة و القبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا في
شيئين من جهة واحدة لزم امكان الوجوب
وامتناعه من تلك الجهة وهو ح اقول
مدفوع بان امكان الوجوب انما هو من
جهة الفاعلية كما صرح به هذا المجيب وامتناع
الوجوب انما هو من جهة القابلية لما

ايضا

صرح به فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة
واحدة بل من جهتين مختلفين هما الفاعلية والقابلية
والمحذور في ذلك وتجب المخالفة بين العلة
والمعلول ان كان محتاجًا لذاته في تلك
العلة والا فلا يعني ان المعلول ان
كان محتاجًا الي العلة في ذاته وماهيته
تجب ان يكون ماهيته مخالفة لماهية العلة
والا لزم ان يكون ماهية المعلول محتاجة
الي نفسها وانه محال وان كان محتاجًا
الي العلة في تشخصه الا في نوعه وماهيته
جاز ان يتفقا في المهيه وان يختلفا
فيها والتجب صدق احد النسبتين
علي المصاحب يعني اذا كان شي علة
فاعلية الآخر وكان هناك شي ثالث
مصاحب لذلك الفاعل فانه التجب ان

يكون

يكون ذلك المصاحب فاعلًا لذلك الآخر
بل لا يجوز ذلك امتناع ان يكون لشي
واحد فاعلان في مرتبة واحدة وكذا الحال
في مصاحب المعلول فانه لا يجب كونه معلولًا
لعلة ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك اذا

فرضت

فرض عليتها لهما من جهة واحدة وليس
التشخص من العنصريات علة ذاتية لتشخص آخر
والا لم يتناه الاشخاص يعني لو كان التشخص
من العنصريات بحسب ذاته وماهيته علة
الآخر منها لزم ان يكون كل تشخص علة
لآخر منها لاشتماله علي تلك الماهية ولزم
لا تناهي اشخاص العناصر مترتبة موجودة معًا
وفيه نظر لانا لانسلم انه يلزم ان يكون
كل تشخص علة لآخر وانما اللازم ان
يكون كل تشخص من اشخاص العناصر لاشتماله

على الماهية العنصرية علة لذلك التشخص
الآخر المعلول فرضًا ولا استغنائه عنه بغيره
دليل آخر على ان العناصر ليست عللا ذاتية
بعضها لبعض تقديره ان العناصر ليست بعضها
اولى بان يكون علة ذاتية لبعضها من غيره
بل كلها في ذلك سواء فيستغني ما فرضناه
علة بغير ذلك الا ان معنى العلية الذاتية
على ما مر ان يكون علة بماهيته وحقيقته اي
يكون العلة هي الماهية بحيث لا يكون
خصوصية الافراد مدخل في تلك العلة
فلا معنى لاحتياج المعلول واستغنائه عن
خصوصية فرد فرد ولعدم تقدم دليل آخر
تقريره ان التشخص من العناصر لا ينعدم بالذات
على تشخص آخر منها الا ان كل تشخص من العناصر يمكن ان يفرض
متقدما على تشخص آخر ومتاخرا عنه وهو هو والعلة الذاتية
لا بد وان يكون متقدمة بالذات على المعلول وفيه نظر لان
امكان فرض التقدم والتاخر انما في التقدم الذاتي بحسب نفس الامر وامكان التقدم والتاخر

بحسب

بحسب نفس الامر ولتكافيهما دليل آخر تقديره ان التشخص من العناصر
تكافئ تشخصا آخر في ان احدهما ليس اولى بان يكون علة للآخر
من العكس والمتكافيان لا يكون احدهما علة للآخر ويرد عليه
وعلى الدليلين الاول والثاني انهما مبنية على ان اشخاص
العناصر متساوية بحسب الصحة وبقوم ولبقاء احدها مع صاحبه
دليل آخر تقديره ان كل شخص من العناصر يجوز ان يبقى
بعد عدم شخص آخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته وفيها
نظر لان كلية هذا الحكم ممنوعة والاستواء في الصحة على تقدير
التسليم لا ينفي ذلك والاستقراء الناقص لا ينفي بقينا والفعل
منا يفتقر الى تصور جزئي يتخصص به الفعل وشوق وارادة
ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل اشارة الى مبادي الافعال
الاختيارية المنسوبة الى النفس الحيوانية وهي اربعة مترتبة ابعدها
عن الافعال هو التصور الجزئي للشيء الملايم او المنافي تصورا مطابقا
او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي
يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص
والا يلزم ترجح الامور المتساوية على الباقية وهذه شوق ينبعث
عن ذلك التصور ويتبعث الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك
منافاة الملايمة في الشيء المدير لا المنافع ادراكا مطابقا او غير
مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو شهوة دفع علية انما ينبعث عن ادراك

هذا تفصيل لمبادي الافعال الاختيارية

احلام

تحسن اخبه

منافية الشيء المكروه او الضاهر ويسمي غضبا ويليه الاجماع
المسمي بالارادة ويدل علي مغايرته للشوق كون الانسان مريدا
لتناول ما لا يشتهيه كما في الادوية البشعة ومنه يعلم ان الفعل الاختياري
قد يقع بلا سابقة شوق فالقول بان مبادي الافعال الاختيارية اربعة
بناء علي الاغلب وغير مريد لتناول ما يشتهيه كما اذا منع مانع من حياء
او حمية وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك
الذين هما متساويين في نسبتهما الي القادر عليهما ويليه التحريك من القوة
المنبثة في العضلات المحركة للاعضاء هذا وقد قيل لو كان
المعتبر في صدور الفعل الجزئي التصور الجزئي لزم الدور لان
تصوره من حيث انه متميز من غيره الذي يتوقف علي وجوده لانا قبل
حدوث السواد المعين مثلا انتصور السواد ادراكا في هذا المحل
في هذا الوقت علي هذا الشرط والمقبل بهذه القيود وان كانت الوف
لا يكون الا كليا واما تصور هذا السواد من حيث شخصيته المانعة
فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده علي مثل
هذا التصور كان دورا واجاب المص بان ادراك الجزئي قبل
وجوده يتوقف علي حصوله في الخيال الا علي حصوله في الخارج وحصوله
في الخارج هو الذي يتوقف علي تحصيل الفاعل اياه المتوقف علي ادراكه
فانه لما يمكن حصول الجزئي في الخارج هذا الحصول في الخيال فقد
يكون حصوله في الخيال لا هذا الحصول في الخارج فلا يلزم الدور والحركة

الي مكان يتبع ارادة بحسبها اي بحسب تلك الحركة وجزئيات تلك
تلك الحركة يتبع تخيلات وارادات جزئية اشارة الي جواب
سؤال ربما يورد فيقال الحركة علي مسافة يكفي ارادة متعلقة بقطع
جميعها بانبعث من تصور الحركة عليها مع انها مشتملة علي حدود بقطعها
المتحرك من غير ان يتصورها بخصوصها ويتعلق ارادة بالحركة اليها الحركة
عنها بل بتلك الارادة الكلية المتعلق بقطع المسافة باسرها كافية
في حدوث الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان الافعال
الجزئية الصادرة عنها لا يحتاج الي تصور وارادات جزئية وتقرير
الجواب ان صدور الحركة عن الارادة الكلية يتوقف علي وجود الارادة
الجزئية بيان ذلك ان المتحرك علي مسافة يتخيلها اولا وينبعث منه
ارادة كلية متعلقة بقطع جميعها ثم انه يتخيل حدا لا وهكذا
فلو انقطع بعد وصوله الجميع بعض من حدودها تخيله حدا اخر
بعد انقطعت حركة وتجاوز ذلك الحد الذي يصل اليه ويبقي
واقعا فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق تخيل وينبعث عن ارادة
جزئية يترتب عليها الحركة علي ذلك الجزء فهذه التخيلات والارادات
مستمرة استمرار الحركات الا يمنع شخصها والا ينتفي كونها كلية
كذلك استمرار التخيلات والارادات هكذا متجددة متصرفة الايمع
جزئيتها ولا ينتفي كليتها ولما اعترض بان التخيلات والارادات
الجزئية حادثة جزئية فلا بد لها من علة حادثة جزئية والكلام

وحركة عليها

جزئيا من حدوده وينبعث
من تخيله ارادة جزئية متعلقة
بقطع جزء من المسافة واقع
بينه وبين ذلك الحد وبعد
قطعه اياه يتخيل حدا اخر

فيها فالكلام في الاول فيتسلسل ثم النقض انه ان كان دفعيا يمنع
وان كان علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق يعدم حال
حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود واجاب بقوله يكون
السابق من هذه التخيلات علة للسابق من تلك الارادات المعد
لحصول تخيلات وارادات اخرى فيتصل تحت الارادات في
النفس والحركات في المسافة الى اخرها يعني ان السابق علة معدة
للاحق فلا محذور في انعدامه حال حصول اللاحق لان العلة
المعدة يجب ان لا يجامع المعلول على ما هو تحقيقه ثم اعترض بان
الانسان يجد من نفسه في كثير من الحركات الاختيارية على مسافة
كفرسخ مثلا ان يقصد نهايتها ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله
عن الحدود الواقعة فيها اما للغفلة عنها او لاشتغال نفسه
بشاغل من خوف او مرض وايضا فالذي يتوقف عليه الحركة اما ان
يكون تخيل كل واحد من الحدود التي يفرض من المسافة او تخيل
بعضها دون بعض والاول يقتضي قصودا غير متناهية لان
المسافة منقسمة الى غير النهاية وكل نصف من تلك الانصاف التي
لا تتناهى شانه ذلك لان كل عاقل يجد من نفسه عند الحركة ان
الامر ليس كذلك والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة
من غير قصد الى شيء من اجزائها لانه اذا جاز ذلك في بعض
المسافة فليجز في كلها والا يلزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا يكون

التخيلات والارادات متصلا كما زعم وجعل اتصالها سببا لاستمرار الحركة
واجاب عن اصل السوال بعض المحققين بان الموجود في الخارج
من الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى قطع المسافة وسياق
تحقيق ذلك وبيان ان الحركة بمعنى التوسط امر واحد شخصي
من مبدا المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة واخرها
اجمالا وارادة متعلقة بالحركة اليها والحاجة الى تخيل الحدود المفروضة
عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة
بل حركة واحدة جزئية فلا يرد الحركة على مسافة نقضا على القاعدة
القائلة ان كل فعل جزئي يحتاج الى تصور وارادة جزئيين وما ذكره
هذا القليل مبني على وجود الحركة بمعنى القطع وكذا ما اجيب به
عن سواله وما اعترض به على الجواب ايضا فالكل ساقط وتلك
الفاعلة مستقلة ويشترط في صدق التاثير على المقارن الوضع
قال الحكماء ويشترط في ان يصدق على المقارن للمادة اعني الصور
والاعراض المقارنة لها انه موثر وضع خاص بينه وبين ما يوثر
فيه لان الصور والاعراض المقارنة قوامها بمواد الاجسام فكذلك
ايجادها عنها بعد قوامها يحدد بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة
الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا
لجرمها والشمس لا تضيء كل شيء اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها واعترض
بانه ان اراد بتوسط المادة توقف الفعل على تحقق المادة فذلك

سلم ان ذات الفاعل اعني الصور والاعراض متوقف عليها فيتوقف
فعلية ايضا عليها بالضرورة لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع
في التاثير وان اراد بها ان لوضعها مدخلا في تاثيرها فذلك ممنوع فان
المادي يتاثر عن المجرد لكون خصوصية ذات المجرد مقتضية للتاثير
فلم لا يجوز ان يكون المادي بعد تحصيله بالمادة موثرا لخصوصية ذاته
في المجرد فلا يكون للوضع مدخل في تاثيره وان كان حالا في المادة
مقارنا للوضع والحق فرق بين التاثير والتاثر في ذلك وايضا فان النفس
الناطقة يتاثر عما يرتسم في قواها المتخيلة والتوجه فانه يحصل لها بواسطتها
اعراض نفسانية كالغضب والفرح وغيرهما مع ان النفس واعراضها
لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة في قواها مادية وذات اوضاع ويقال
من ان هذه معدات للنفس وكلامنا في الموثر مدفوع بان اقل من
مراتبها الاعداد وهو تاثير ايضا والتناهي اي ويشترط في صدق
التاثير على المقارن تناهي اثاره فيكون قوله التناهي معطوفا على قوله
الوضع والظاهر من هذا العطف توقف تاثير القوة الجسمانية
على التناهي لتوقفه على الوضع لكن الظاهر كما هو المفهوم من
كلامه ان التاثير يتوقف على الوضع وهو مستلزم للتناهي والحل
المراد في المعطوف استلزام اللازم اشتراط بحسب المدة والعدة
والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص على الموثر
بالنظر الى اثاره واشار الى ان صدق التناهي وعدمه الخاص اعني

عدم

بمعنى اعنيهم التناهي عما من شانه ان يكون متناهيا وهو عدم الملكة
على الموثر نظرا الى اثاره انما يكون بحسب المدة او العدة او الشدة لي
ليتوسل باثبات تناهيه بحسب تلك الامور الثلثة على اثبات القوى الجسمانية
الا يوصف بل تناهي اثارها مطلقا وذلك اعني الموثر الا يوصف بتناهي واللا
تناهي اثارها الا بحسب احد تلك الامور الثلثة لان التناهي واللاتناهي
بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاول الكمية فاذا وصف الموثر
بالتناهي او اللاتناهي نظرا الى اثاره فلا بد ان يعتبر اما عدد الاثار
وهو التناهي واللاتناهي بحسب العدة واثارها نها وهو اما ان يعتبر
تناهيه في الزيادة والكثرة وهو التناهي بحسب المدة او في النقصان
والعلة وهو التناهي بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة ظاهرة
البطلان ولذلك لم يشتغل بالاحتجاج عليه واقام الحجة على
امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة وذلك اعني بطلان اللاتناهي
في الشدة لان القوي اذا اختلفت في الشدة كرماة يقطع بها سهم
مسافة واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل
هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فما يكون غير متناهية في الشدة
وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل تلك
الحركة في زمان اقل منه لكن كل زمان قابل منه للقسمة فالحركة
الواقعة مصدرا وهي غير متناهية في الشدة والمقدر خلافه واعترض
عليه بانا لا نسلم ان قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان يمكن

في نفس الامر واستحال فرض قطعها الحكم نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا
كالا مستلزما لمحال آخر الا ان القسري يختلف باختلاف القابل مع اتحاد المبدا
بتفاوت مقابلته والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغرى
والكبرى في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبدا عرض التناهي لهما
لاشك ان التاثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان
اكبر كان تحريك القاسر له اضعف ومعاوقته وممانعته اكثر واقوى لانه انما
يعاوق بحسب طبيعته وطبيعة الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله
على مثل طبيعة الصغير الزيادة فاذا فرضنا تحريك الجسم لقوة جسما
من مبدا معين ثم تحريكه جسما آخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار
بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدا بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة
الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكبر من حركة الاكبر لكون المعاوقة في الاقل
بالضرورة فينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما
يزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقدار على مقدار واذا المفروض
انه التفاوت لها بذلك والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل
بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة اقوى واكثر
اثارا لان القوى الجسمانية انما يختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر
لكونها متجزية بتجزيها والمائية في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان
الا ان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير
والكبير بالطبع من مبدا معين لزم التفاوت في الجانب الاخر ضرورة

ان الحركة لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير
ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميهما وتوقف
الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها مستندة الى
قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي لا يكفي في
جزئيات الحركة على ما سبق واجيب بان مبادي الحركات الفلكية هي
الجواهر المفارقة بوساطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة
في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة الجسمانية مؤثرة اثارا غير
متناهية الا انها لا تكون واسطة في صدور تلك الاثار ورد بانه
لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور
اثار ايضا كونها مبادي لتلك الاثار لانها المباشرة لتلك التحريكات
عندهم اذا كانت واسطة فلم يجوز ان يباشرها استقلالا ايضا وتفصيلا
بان ليس الحركات التي يقوى عليها تلك القوى بمجموع موجودة في وقت
فالمدعى كالاعداد التي لم يوجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان
وهذا هو الذي عدلوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث
فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها كل يوم اجابوا
عنه بان ليس الحوادث بمجموع موجودة في وقت من الاوقات فلا يصح
الحكم عليها بالازدياد فبطل ادعاء انقطاعية تناهيها واعتذارهم بان
المحكوم عليه هٰهنا كون القوة الطبيعية قوية على تلك الافعال وهذا
امر حاصل في الحال ولا شك ان القوة الطبيعية قوية على تحريك

التساوي جاز

كونه

الكلي ادبعد كونها قوية على تحريك الجزء وان كون القوة العربة قوية على
تحريك الجزء ابلغ من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال
موجودة للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع
الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتبار بان المحال اللازم من تفاوت
الحركات تناهي ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا المحال من التفاوت
في حال القوة ولو سلم انها يوصف بالزيادة والنقصان فلم لا يجوز ان
يكون القوى الجسمانية اذ ليس لا يكون لحركاتها مبدأ ويكون التفاوت
بين الحركتين بالزيادة والنقصان من الجانب التناهي اعني من جانب
المنتهى ولو سلم ان لها مبدأ فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي
لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطوء بان يكون حركة الاصغر
اسرع في القسرية وابطأ في الطبيعة من غير انقطاع واجيب بان
التفاوت بالسرعة والبطوء يستدعي التفاوت بحسب العدة او المدة
وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطوء فاما
ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت في العدة
لان الاسرع يكون عدد حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت
في المدة اقول اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب المدة يجوز
ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين الصغير والكبير بحسب العدة
لا بحسب المدة بان يكون في الحركة القسرية عدة حركات الجسم الصغير
اكثر من عدة حركات الجسم الكبير اكثر من عدة حركات الجسم

ويكون في الحركة الطبيعية
عدة حركات الجسم الكبير

الصغير

الصغير والا يلزم انتهاء ما فرض غير متناهية لجواز ان يكون حركتا الجسمين
الصغير والكبير اكثر كلتاهما متناهيتين بحسب العدة مع تناسبهما بحسب المدة
وكذلك اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب العدة يجوز ان يكون حركتا
الجسمين الصغير والكبير متفاوتين بحسب المدة دون العدة من غير لزوم
محذور لجواز ان يكونا متناهيين بحسب العدة ومما يقال من انه اذا كانت
مدة حركات جسم غير متناهية وجزئيت تلك المدة الى اجزاء متناهية
كان اجزاء الحركة الواقعة في اجزاء تلك المدة غير متناهية العدد فعدم
التناهي بحسب المدة يستلزم عدم التناهي بحسب العدة ويثبت على
امتناع التناهي بحسب المدة ويسقط المنع المذكور بط لان كل مدة امر
متصل في حد نفسه لا جزء له بالفعل واذا جزئ الى اجزاء بالفعل
يكون تلك الاجزاء متناهية العدد واما انه قابل للانقسامات
غير متناهية فمعناه ان قسمته لا يبقى عند حد لا يكون بعده قسمة كما
يقال ان مقدورات الله غير متناهية ونعني به انه لا ينتهي الى مقدور
لا يكون بعده مقدور وكذا ما يقال ان التفاوت بحسب المدة يستلزم
التفاوت بحسب العدة لان اطولية الزمان يستلزم زيادة عدد الحركة
فاذا كان حركتا الجسمين الصغير والكبير غير متناهيين بحسب العدة
لم يجز ان يكون بينهما تفاوت بحسب المدة ولما كان ما هو لغلب
مدة اقل عددا فيلزم انتهاؤه عددا مع فرض غير متناهية عددا بط
ايضا لان اطولية لانتهاؤه عددا مع فرض غير متناهية زمان الحركة انما يستلزم

زيادة عدد الحركة ان لو كانت الحركة الحركتان متساويتين بالسرعة
والبطو وذلك كم نعم يمكن ان يقال ان التناهي بحسب العدة يستلزم التناهي
بحسب المدة وبالعكس كلاهما للزوم لانحصار بين الحاصرين اما على الاول
فالحاصر لذا العدد ان الذان هما مبداء العدة ومنتهاها واما على الثانية
فالحاصران هما حركتا بحرفي المدة ويرد على اصل الدليل ان التفاوت
بالنقصان لا يستلزم الانقطاع فان حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيها
وبعض السما والتي فيها ان تناهي القوة الطبيعة انما تجري في قوة حالة
في جسم المعاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبايع
في الاجسام العنصرية وكالمنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن
التحريك الطبيعي المقابل للتحريك القسري يتناول التحريك الصادر على
النفوس النباتية والحيوانية ايضا مع ان تلك النفوس لا ينقسم بانقسام
محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسايط لا تخلو من
معاوقات يقتضيها طبايعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر
عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب
فلا يصح ان نسبة الحركتين على نسبة الجسمين وكذلك برهان تناهي
القوة القسرية انما يجري في قوة قاسرة لجسم حالة ما ذكرنا اعني لجسم حلت
فيه قوة المعاوق لها منقسمة بانقسام ذلك الجسم وذلك ان مبناه
على ما سبق على ان التفاوت بين حركتي الجسمين المقسورين انما هو بحسب
التفاوت بين معاوقي طبيعتهما والتفاوت بين المعاوقين

الخامس

انما هو بحسب التفاوت بين الطبيعتين على نسبة مقدار الجسمين واعلم
ان هذه الدعوى والتي ذكرت قبلها من الفلاسفة بناء على اصلهم
حيث يثبتون للقوى الجسمانية تاثيرا واما القايلون باستناد الممكنات
الى الله تعالى ابتداء فلا يثبتون لها تاثيرا سواء فهم بمعزل عن هذا البحث والمحل
المتقوم قابلة وكان للمركب وقبوله ذاتية فذ يحصل القرب والبعد التعادات
بكفيهما باعتبار الحال فيه وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل للمحل
وصورة اخرى قال الحكماء لما ثبت ملازمة الهيولي والصورة وثبت ان
كل ما كان كذلك فلا بد وان يكون احدهما علة للصورة او بالعكس والاول
بط لان المادة قابلة للصورة فلا يكون علة لوجودها لاستحالة ان يكون الشيء
قابلا وفاعلا معا فبقي كون الصور علة فلا يخلو اما ان يكون علة مستقلة وذلك
بط لان الصور والشكل يحصل لها معا والهيولي متقدمة على الشكل لانه
من توابع المادة والتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيستحيل
كون الصورة علة مستقلة لها فلم يبق الا ان الصورة شريكة لشيء اخر
كلاهما علة للهيولي وهذا معنى قوله وجزء فاعل لمحله واعترض على ما قالوا
بانا لا نسلم ان كل متلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للاخر فان
المتضايفين متلازمان مع ليس احدهما علة للاخر ولئن سلمنا ذلك
فلا نسلم ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا فان ذلك مما لم يثبت
ولو سلم فلا نسلم ان الصورة مع الشكل فان الشكل عبارة عن الهيئة
الحاصلة بسبب احاطة حد او حدود بالمقدار وتلك الهيئة متاخرة

بالحال

فاعلا

عن وجود ذلك المحل او الحدود وهي متاخرة عن وجود المقدار الذي
هو المحدود وهو متاخرة عن الجسم المتاخر عن الصورة لوجوب تاخر الكل
عن الجزء ولو سلم فالحكم بان المتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك
الشيء انما نظر صحته في التقدم والمعية الزمانيين دون غيرهما الا ان
لعلهم ارادوا ان الصورة مع الشكل زمانا الا ان تقدم الهيولى على الشكل
ليس بحسب الزمان وايضا لو سلم ذلك لدل على ان الصورة ليست جزءا باقيا
من فاعل الهيولى الا ان جزء الفاعل ايضا يجب تقدمه على المعلول وايضا
فاحتياج الشيء في وجوده الى المحل قد بطل قطعا لان الشيء ما لم يتشخص
موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه لان وجود الذات في نفسها متقدم
على احوالها التي من جملتها حلول شيء آخر فيها الا ان يقال ان المحتاج اليه
المحل هو مطلق الحال وطبيعته والمتاخر عن المحل هو الحال المتعين باعراض
في المحل فلا محذور الا انا نقول ان الطبيعة لا وجود لها الا بعين وجود
الحال المتعين فقبل وجود المتعين لا وجود للطبيعة فلا يتصور كونها
جزء العلة الفاعلية لموجود خارجي كما زعموا ولو سلم ان احتياج الشيء
في وجوده الى المحل فيه ممكن فلا شبهة في ان ذلك لا يتصور فيما ينفك
عن المحل مع بقائه فان الصورة الجسمية قد تزول عن الهيولى مع بقائها
ومعلوم بالضرورة ان الشيء الباقي بعد زوال ما هو محتاج في
وجوده اليه واجيب عن ذلك بان الحال اذا لم يكن محتاجا الى محله
في وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية فانها

جوهر متميز بذاته مستغنية في وجودها عن الهيولى ومحتاج اليها في قبول الانفصال
والانفصال اللازم له فلا يمكن له من ان يحل فيها فمثل هذا الحال يجوز ان
يكون علة لوجود المحل وشريكا لفاعله قوله ان الشيء ما لم يتشخص موجودا
في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه قلنا مسلم لكن لا يلزم منه الا ان يتوقف
حلول الحال على وجود المحل ولا استحالة فيه وانما المحال ان يتوقف وجود
الحال على وجود المحل المتوقف على وجود الحال وليس بذلك بلازم
واما ان الشيء الباقي بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه فذلك اذا
تخلفه بدل والصورة الجسمية اذا زالت عن الهيولى تخلفها صورة اخرى
تحل فيها وعلة وجود الهيولى هي احدى الصور المتشخصة المتعاقبة
لا بعينها وشبه الهيولى في تقومها بسقف قائم بدعائم متعاقبة بزوال
واحدة منها ويقام مقامها اخرى فان قلت انهم قد ادعوا ان الصورة
محتاجة في عوارضها المشخصة الى الهيولى فلا يتصور كون الصورة
المتشخصة الى الهيولى علة لها سواء كانت معينة او غير معينة قلنا
انهم ارادوا بالعوارض المشخصة هنا العوارض اللازمة لتشخصها
التي اذا زالت لم يبق ذلك الشخص بعينه لا العوارض التي يستفاد
منها كالتناهي والتشكل تشخصا كما يوهمه العبارة وكذلك عدوا في
العوارض المشخصة امورا كلية لا يتصور استفادة التشخص منها
كالتناهي والتشكل المطلقين وغيرهما من العوارض اللازمة لكل
الاشخاص والمحل المتقوم بالحال بسببه بالنسبة الى الحال

قابلا له وبالنسبة الى المركب منهما مادة له ايضا وهذا الحال المقوم للمحل
يسمى بالنسبة الى المركب منهما صورة له فظاهر هذه العبارة يوهم
ان المادة والصورة بمعنى العلة المادية والصورية انما يطلقان على الهيولى
والصورة اذ المحل المتقوم بالحال ليس الا الهيولى والحال المقوم للمحل
ليس الا الصورة ولكنك بالحال قد عرفت فيما سبق انهما يعمانهما وغيرهما
من الجواهر والاعراض التي يتركب منها اما بالفعل او بالقوة وهو اعني
الحال المقوم للمحل لا يكون الا واحدا لان الواحد ان استقل بتقويم
المحل استغنى المحل عن غيره فلا يكون غيره مقوما له وان لم يستقل
كان المجموع مقوما وكل منهما جزء المقوم اقول فيه منع ظاهر اذ لا يلزم
من عدم الاستقلال بالتقويم وقبول المحل للحال اعني امكان حصول
الحال في المحل ذاتي والا يلزم الانقلاب ولما كان بينهما مظنة ان يقال
لو كان القبول ذاتيا للمحل لما جاز انفكاكه عنه لكن المحل قد لا يقبل
شيئا ثم يصير قابلا له فان النطفة لا تقبل الصورة الانسانية ثم اذا صارت
حينا قبلتها اجاب بان القبول اعني امكان حصول الحال في المحل
مستمر ابدا لا يختلف اصلا بل انما يثبت في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون
قريبا وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول
الجنين لها قريب فالحاصل بعد ان لم يكن هو قرب القبول بعد بعده
لا اصل القبول والسبب في حصول قرب القبول بعد بعده حصول
استعداد للمحل يستفيدها من الامور الحالة فيه واعلم ان ما

ان ما نقلناه عن الحكماء في هذا البحث كلها من فروع الهيولى والصورة
والمص لما كان منكرا لهما كما سيجيء كان المناسب ان لا يذكر هذه المباحث
او يذكرها على سبيل النفي والانكار لا على طريق الاثبات والاقرار
والغاية علة بماهيتها او بصورتها الذهنية لعلية العلة الفاعلية
يعني ان تصور الغاية علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا اذ بتعقلها
يصير مقدما على الفعل فبهذا الاعتبار يكون الغاية علة للمعلول
الذي صدر عن الفاعل معلولة في وجودها العيني للمعلول فان
وجود الغاية في الخارج يترتب على وجود المعلول فيه فالتقدم بحسب
الوجود العقلي والتاخر بحسب الوجود الخارجي فلا دور وهذا
معنى قولهم اول الفكر اخر العمل فان النجار يتصور الجلوس على السرير
فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وهي اي الغاية ثابتة لكل فاعل
اي لكل فاعل فعل بالقصد والاختيار فان الفاعل انما يفعل الفعل
لغرض ما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى الحركات
الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها مباد اربعة مترتبة كما ذكرنا
والمبدا القريب القوة المحركة المنبثة في عضلة العضو والمبدا الذي
يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه هو تصور الملايم او
المنافي فاذا ارتسم بالتخيل والتفكر صورة في النفس تحركت القوة
الشوقية الى الاجماع فتخدم منها القوة المحركة في الاعضاء فما انتهى اليه
الحركة وهو الوصول الى المنتهى هو غاية للقوة الحيوانية المحركة وليس

لها غاية عرضية لكن هو اي الوصول الي المنتهي قد يكون غاية للقوة الشوقية ايضا
وقد لا يكون بل يكون لها غاية اخري لكن لا يتوصل اليها الا بالوصول الي المنتهي
مثال الاول ان الانسان ربما صور المقام في موضع وتخيل في نفسه صورة موضع
اخر فاشتاق الي المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فغاية قوة الشوقية
نفس ما انتهي اليه تحريك القوة المحركة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه
صورة لقاء لصديق له فيشتاقه فيتحرك الي المكان الذي لعادة فيه
فينتهي حركته الي ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية القوة
الشوقية بل معني اخر لكنه يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء الصديق وعلي تقدير
المغايرة بين غايتي القوتين المحركة والشوقية فان لم يحصل غاية القوة بعد الوصول
فالحركة باطلة بالنسبة الي القوة الشوقية اذا لم يحصل بهذه الحركة ما هو غايتها
ولما اي انه حصل غاية القوة الشوقية وهو خير ان كان المبدا هو التفكر او عادة
ان كان المبدا هو التخيل مع خلقه وملكة نفسانية كاللعب باللحية او فضل ضروري
ان كان المبدا هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركات
المريض او عبث وجزاف ان كان المبدا هو التخيل وحده من غير انضمام
شيء اخر اليه واثبتوا للطبيعيات غايات الحكماء وقد يجعل قد يطلقون
الغاية علي ما يتادي اليه الفعل وان لم يكن مقصودا لذلك بحيث لو كان
الفاعل مختارا لفعل ذلك الفعل لاجله والغاية بهذا المعني اعم من العلة
الغائية وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوي الطبيعية غايات مع انه لا شعور
لها والقصد وكذا اثبتوا للاتفاقيات فان الجملة الاسباب الاتفاقية غايات بما يتادي

اليه الفعل ان كان تاديته دايما او اكثريا ما يسمي ذلك الفعل سببا ذاتيا وما يتادي
هو اليه غاية ذاتية وان كان تاديته مساويا او اقليا يسمي الفعل سببا اتفاقيا
وما يتادي هو اليه غاية اتفاقية ومنهم من انكر الاتفاقيات مستدلا بان الفعل
ان كان مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة في التادي كان التادي دايما
وكان الفعل سببا ذاتيا وما يتادي هو اليه غاية ذاتية وان لم يكن مستجمعا
لما ذكر امتنع التادي فلم يكن هناك سبب اتفاقي ولا غاية اتفاقية والجواب
اذ ليس كل ما هو معتبر في تحقق التادي بالفعل جزء من المبادي فان
انتفاء المانع واستعداد القابل معتبر فيه مع انه ليس شيء منهما جزءا منهما
جزاءنه فالمبادي اذا انفك عن ذاته بعض هذه الامور انفكاكا مساويا
الاقترانه به وانفكاكا دايما عليه فهو المسمي بالسبب الاتفاقي وما يتادي
هو اليه بالغاية الاتفاقية واذا اعتبر ما ذلك السبب مع جميع الجهات
المعتبرة في تادية كان سببا ذاتيا لمسببه الذي هو غاية ذاتية له مثال
ذلك ان تحفر موضعا فيصل الي كنز فان الحفر من حيث هو حفر ليس
تادية الي الكنز دايما ولا اكثريا فلا جرم كان سببا اتفاقيا وكان وجدان
الكنز غاية اتفاقية له ولذا اعتبر مع الحفر كونه في موضع فيه الكنز وكونه
منتهيا الي معدن الكنز مع سلامة الحاسة كان الحفر مع هذه الشرايط
سببا ذاتيا لوجدانه والعلة مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية
او صورية او غائية وقد يكون بسيطا فالفاعلية لبسايط العنصرية
والمادية لهيولياتها والصورية لصورها والغاية لوصول كل منها

الي حركة الطبيعي وقد يكون مركبة فالفاعلية لمجموع الفعل والصورة
بالنسبة الي الهيولي علي ما توهم ان الصورة شريكة لفاعل الهيولي
والمادية كالعناصر الاربعة بالنسبة الي صور المركبات والصورية الانسانية
المركبة من صور اعضايها الاولية والغاية لمجموع شرب المتاع ولقاء الحبيب
بالنسبة الي النوع المشوقة وايضا كل واحد من العلل اما بالفعل او بالقوة
فالفاعلية كالطبيعة والمادية كالنطفة بالنسبة الي الانسان والصورية
كصورة الماء حال كونها هيولاها ملابسة لصورة الهواء والغاية كلقاء
الحبيب قبل حصوله او بالفعل فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم
متحركا الي حركة الطبيعي والمادية كالجنين بالنسبة الي الانسانية والصورية
كصورة الماء حال كونه ماء بالفعل والغاية كلقاء الحبيب حال حصوله وايضا
كل واحد منها اما كلية او جزئية فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية
لهذا البناء له والمادية الكلية كالنطفة وكذا في سايرها وايضا كل
واحد منها اما ذاتية او عرضية والعلة الذاتية يطلق علي ما هو علة حقيقية
بالقياس الي ما هو معلول حقيقة والعلة العرضية يطلق باعتبارين احدهما
اقترانا بشي بما هو علة حقيقية فان الشي اذا اقترن بالعلة الحقيقية
اقترانا مصححا للاطلاق اسمها عليه يسمي علة عرضية فالفاعلية العرضية
كالسقمونيا بالنسبة الي البرودة فان السقمونيا يسهل الصفراء
الموجبة لسخونة البدن المانعة للاجزاء البارد التي في البدن
اعني التبريد بما لا يعتبر بالعرض الجسم يعتبر تبادر يزيل ما نعها وهو

[illegible]

السقمونيا

علة مادية ذاتية وما يعتبر بها اعني الخشب

السقمونيا والمادية العرضية كالخشب للسرير اذا اخذ مع صفة
البياض مثلا فان ذات الخشب ماخوذا مع صفة البياض علة
مادية عرضية والصورية العرضية لصورة السرير اذا اخذت مع بعض
عوارضها والغاية العرضية كشراء المتاع مثلا بالنسبة الي السوق اذا
كان المقصود منه لقاء الحبيب وحصل بتبعيته شراء المتاع ايضا وايضا
كل منها اما عامة او خاصة فالعلة العامة هي التي يكون جنسا
للعلة الحقيقية كالصانع الذي هو جنس للبناء والخاصة كالبناء
وكذا الكلام في ساير العلل وايضا كل منها قريبة او بعيدة فالفاعلية
القريبة مشتركة او خاصة فالفاعلية المشتركة كبناء واحد لبيوت
متعددة والخاصة كبناء واحد لبيت وعلي هذا القياس في ساير
العلل والعلم الحادثة الزمانية من المبادي الوضعية انه مقارن
بما هو علة ذاتية لوجود الحادث والفاعل في الطرفين يعني الوجود
والعدم واحد لان الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان
موجودا فقد وجد الاثر وان كان معدوما فقد عدم الاثر فالفاعل بالنسبة
الي طرف الوجود وهو بعينه الفاعل بالنسبة الي العدم لكن وجود
الاثر متعلق بوجوده وعدمه متعلق بعدمه اقول لا يخفي عليك ان هذا
انما يتم ان لو ثبت ان تاثير الوجودي في العدمي لا يجوز لكن لم يثبت
علي ما مر والموضوع هو المحل المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل
المتقوم بالحال في ان كل واحد منها علة مادية بالنسبة الي ما تركب

منه ومن الحال والافتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه اي بوجوده
وعدمه فقد تقدم المؤثر بجعل الشيء موجودا او معدوما الا انه بجعله تلك
الشيء اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون
احدهما مجعولا والاخرى مجعولة اليها واسباب الشيء غير اسباب الوجود
قد سبق ان العلة المادية والصورية يسميان بعلة الشيء والاخريان
اعني الفاعلية والغائية يسميان بعلة الوجود والابل للعدم من سبب
لما عرفت من ان الممكن نسبة الى طرفي الوجود والعدم على السواء فانصافه
بكل منهما يستدعي سببا والا لزم الترجيح من غير مرجح وكذا في الحركة يعني
لا بد لعدم الحركة ايضا من سبب دفع لما توهم بعض القاصرين من ان العدم
اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان بدليل امتناع البقاء عليها
اولا يكفي في وقوعه تلك الادلة فلا حاجة الى سبب ووجهه ما سبق من ان
الممكن لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته وامتناع بقاء يعني امتناع اجتماع
اجزائه لا يقتضي ذلك وعلى تقدير الاولوية لا يكفي تلك الاولوية في وقوعه
على ما سبق بيانه ومن العلل المعدة ما يؤدي الى ضد ما كالحركة الى منتصف
المسافة المؤدية الى السكونة التي هي مخالفة للحركة او ضد كالحركة
الى فوق المؤدية الى الحركة الى اسفل والاعداد قريب كاعداد
الجنين بالنسبة الى الصورة الانسانية او بعيد كاعداد النطفة
بالنسبة اليها ومن العلل العرضية ما هو معد يعني ان بعض العلل الفاعلية
العرضية يكون علة معدة ذاتية بالنسبة الى ما هي علة فاعلية عرضية

الى منتهاها اجلاق
كالحركة المودية م
الخ

فاعلية

له فان شرب السقمونيا علة عرضية لحصول البرد ومع انه علة معدة ذاتية
لحصول البرد الفصل الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر
قدم مباحثها على الاعراض لان وجود العرض متوقف على وجود الجوهر فناسب
ذلك ان يقدم بيان احواله على بيان احوال العرض ومنهم من قدم مباحث
الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر
كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة
المتناهية في زمان متناه على عدم تركيبها من الجواهر الافراد الغير المتناهية
الى غير ذلك مما يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر وابتدأ هنا بان تعريف
الجسم الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة البعد والزاوية والقائمة الممكن
اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو المحل المتقوم بنفسه والمراد بكونه
في الموضوع هو الحلول فيه اي الاختصاص الناعت وهو العرض او لا يحل
في الموضوع وذلك اما بان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع وهو الجوهر
خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث جعل المقسم هو الممكن ظ وقالوا
وكذلك اذا جعل المقسم هو الموجود مطلق كما وقع في عبارة الحكماء
لان تعريف الجوهر ح هو الموجود لا في موضوع ومعناه ماهية اذا وجدت
كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها وهو اما مفارق
عن المادة اعني المحل المتقوم بالحال في ذاته وفعله اي لا يحتاج في ذاته
وفعله الى المادة وهو العقل او مفارق عن المادة في ذاته دون فعله وهو
النفس او مقارن للمادة فاما ان يكون محلا لجوهر اخر وهو المادة وفي اول

على احوال الجواهر

جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع حزازة فالاولى ان يقال وغير مفارق
بل قولا او مقارنا وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم فالاولى تأخير
تقسيم الجوهر المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة او يكون حالا في جوهر
آخر وهو الصورة او ما يتركب منهما اي من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم
قال الامام لابد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الجوهرين الحال والمحل هو الجسم
فانه لا استبعاد في وجود جوهر غير جسماني يكون مركبا من جوهرين يكون احدهما
حالا في الآخر منهما له ثم اورد تقسيما آخر لا يرد عليه هذا الاشكال وهو ان
الممكن اما ان يكون حالا في شيء او لا والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة
او لا يكون وهو العرض والثاني اما ان يكون متحيزا وهو الجسم او جزءا منه
وهو الهيولى او لا متحيزا ولا جزءا منه وهو اما ان يكون مدبرا للجسم وهو النفس
او جزءا منه او لا مدبرا ولا جزءا منه وهو العقل او جزؤه فالموضوع والمحل
متعاكسان وجودا وعلاقة في العموم والخصوص فقد ظهر مما ذكرنا ان الموضوع
اخص مطلقا من المحل لما مر من انه المحل المستغني عن الحال والمحل قد يكون
محتاجا الى ما حل فيه كالمادة وقد بين في موضعه ان نقيض الاخص مطلقا
اعم مطلقا من نقيض الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض فقد مر ان العرض هو الحال
في الموضوع والحال قد يكون لا في موضوع كالصورة فالحال اعم مطلقا من العرض وبين
الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض
لا يكون متقوما بنفسه ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا لا كليا فانه
يصدق بعض المحل عرض كالحركة فانها محل للسرعة وليس يصدق كل ما هو محل

فهو عرض لان من المحل ما هو جوهر وكذا يصدق بعض الحال عرض ولا
يصدق كل حال فهو عرض لمكان الصورة ويظهر من ذلك ان الجوهر ايضا يصدق على
المحل والحال جزئيا لا كليا والجوهر نقيض العرض ومن ثواني المعقولات لتوقف
نسبة احديهما على وسط واختلاف الانواع بالاولوية والمعقول اشتراكه
منها
عرضي اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته ام لا واختار المص
انه ليس بجنس لما تحته من الجواهر كما ان العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض
واحتج على ذلك بوجوه الاول ان الجوهر والعرض يتوقف نسبتهما الى ما تحتهما على
وسط اي لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بوسط فانا نحتاج في اثبات جوهرية
النفوس الناطقة والصور الحالة في الاجسام الى نظر واستدلال ولذلك
اختلف فيه فزعم بعضهم انهما من قبيل الاعراض وكذا في اثبات عرضية
المقادير والاضواء والالوان نحتاج الى استدلال فلا يكون شيء من الجوهر
والعرض جنسا لما تحته لان ذاتي الشيء يجب ان يكون بين الثبوت لذلك
الشيء ورد بان ذاتي الشيء انما يكون بين الثبوت اذا كان ذلك
الشيء متصورا بالكنه ولا نعلم ان ما ذكر من الامثلة قد تصور فيها الماهية
بكنهها بل المتصور من النفس هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض
لها خارج عن ماهيتها وهكذا الحال في سائرها ولو كانت الماهية معلومة
بالكنه في هذه الامثلة لامكن ان لا يحتاج فيها الى دليل اصلا الثاني ان
مفهومي
مفهومي الجوهر والعرض كلاهما مقول على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك
فان انواع الجوهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض وكذلك انواع الاعراض
بعضها اولى من بعض بالعرضية والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك على ما هو

ذاتي لم يرد بلنا انه لم اختلاف انواعها في حقيقة الجوهرية والعرضية في
بالاولوية وعدمها ولو سلم فنقدر ان ما ذكر في بيانه على تقدير صحته انما يدل
على ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لجميع ما تحته من الامور التي يقال
هو عليها بالتشكيك على انه لا يكون ذاتيا لشيء منها فيجوز ان يكون
الجوهر والعرض جنسا لبعض ما تحته من الانواع وان لم يكن جنسا
لجميع ما تحته الثالث ان المعقول من الجوهر امر مشترك عرضي بالنسبة الى
ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه المستغني عن الموضوع ونعقل
من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك ان هذين المفهومين انما يعقلان
لموصوفيهما ماخوذين بالقياس الى ما يغايرهما اعني الموضوع والذاتية
لا يكون كذلك فانه يثبت لما هو ذاتي له وان قطع النظر عن جميع ما يغايرهما
وايضا الاستغناء عن سلبي انه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي
لا يكون جنسا للانواع المحصلة وفي قوله والمعقول منهما عرضي اشارة
الى ان هذا الوجه انما يفيد دليلا على عرضية هذين المفهومين اللذين يعقلان
من الجوهر والعرض فلا يرد عليه الاعتراض بان ذلك انما يتم لو كان تعريف
الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض بالاحتياج المحتاج
اليه تحديدا لهما وذلك غير معلوم واعلم ان المصنف لم يكتف بعرضية
مفهومي الجوهر والعرض بالنسبة الى ما تحتهما بل زاد عليها انهما من المعقولات
الثانية ولم يزد في الدليل على ما استدلوا به في المشهور على عرضية هذين
المفهومين ووجهه ذلك بانه لما ثبت كونهما زائدين على ما تحتهما لزم
ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم مثلا امر متحقق

استزاده

بالمسوع

المحتاج

زائد على ذاته هو الجوهرية ولا في السواد مثلا امر متحقق زائد
على ذاته هو العرضية اقول انما يثبت بذلك كونهما امرين
اعتباريين من غير ما صلتين في الوجود لا كونهما من المعقولات
الثانية فانها كما عرفت مرارا عبارة عن عوارض الوجود الذهني الموجود
وظاهر انهما ليسا منها واستدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا
للجواهر لكان متمايزا لا محالة بفصول على ما هو شأن الانواع
المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما ان يكون جواهر فينتقل
الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل اعني ذهاب سلسلة اجزاء
الماهية الى غير النهاية فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية
واما ان يكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع اذ يلزم
كون العرض محمولا على الجوهر وبينه بحسب الوجود على ما هو شأن
الفصل مع النوع وما يقال منا انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض ففيه
ما مر منا انه يجوز تقوم الجوهر بعرض قائم بجوهر آخر متقوم لذلك
الجوهر والجواب انه قد مر ان المراد بتقويم الجوهر جنسا لما
تحته انه جنس لما تحته من الحقائق المحصلة النوعية لا انه جنس لكل
ما يصدق عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس
جنسا لكل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس الى الفصل الذي يحصله نوعا
يكون عرضا عاما كما ثبت في موضعه فكيف يدعى كون الجوهر جنسا
لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم التسلسل او افتقار
بين الجوهر ولا بينها وبين غيرها والعقول من القار العدم وقد عطل

الكلام

ان الجوهر المحمول اذا كان عرضيا كان لا يكون
بهما عرضيا وبالاتنة هو اذ ينتهي على
العرض على الجوهر بالمواطاة فرطاس

التضاد على البعض باعتبار اخر فقد مران بعضهم اعتبروا في التقابل
امتناع الاجتماع في الموضوع وكذلك صرحوا بان لا تضاد بين الجواهر
ولا بينها وبين غيرها وآخرين اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع
ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما يقال من
الغناء ضد للجواهر فاذا خلق الفناء لا يبقى الاجسام باسرها ففيه انه
ان المعقول من الفناء ليس الا العدم والعدمي لا يكون ضد الشيء لان الضد لا بد
ان يكون وجوديا على ما مر في المتن ووحدة المحل لا يستلزم وحدة
الحال يعني يجوز ان يحل اثنان في محل واحد سواء كانا جوهرين
كالهيولى الواحدة التي تحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او
عرضين كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة لا يقال التماثل
ايضا يجوز ان يحل مثلان في محل واحد لانه يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما
اذ لا تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا بعوارض يتصفان بها فان
اتصاف احد المثلين دون المثل الاخر بعارض من تلك العوارض يتوقف
على امتيازه عن المثل الاخر فلو كان امتيازه به لزم الدور والامر
سوى ما ذكر الا كل امر نسبته اليهما واحدة اذ لو امتاز الى شيء منهما فذلك
الامتياز اما بذلك الامر وهو باطل لكونه واحدا بالغرض او بماهية المثلين
او بلوازمها او بعوارض تحل فيها وكل ذلك باطل على ما مر والجواب
انا نختار امتيازها بعوارض والاتصاف لا يتوقف على امتياز سابق
والحاصل ان ذلك دور معية كما مر في بحث التشخص والاولى ان ذلك
لا يدل على امتناع حلول المثلين في محل واحد بطريق التعاقب ايضا بخلاف

العكس اي وحدة الحال يستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام عرض واحد
بعينه بمحلين لانه لو قام عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد
عن الاثنين وذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم بمحلين عرضين لم يكن حال
الوصفين الا كحال العرض الواحد الذي فرضناه قائما بمحلين فيلزم ان لا
ينفصل الاثنان في الاثنينية عن الواحد في الوحدة بل يلزم ان يكون الوحدة
اثنينية وايضا لو جاز حصول عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد
في مكانين لان البديهة لا يفرق بينهما قطعا والتالي باطل فكذا المقدم
وجوزه بعض الفلاسفة من القدماء زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين
والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتشابهة
الاطراف بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام
الابوة بالاب والبنوة بالابن فكان منشأ هذا الوهم هو تماثلهما مع الاتفاق
في الاسم وابو هاشم ايضا من المعتزلة زعما منه ان التأليف عرض موجود قائم
بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى انه اذا تألف جسم من اجزاء كثيرة قام
بكل جزءين متجاورين منهما تأليف واحد اما الاول فلان صعوبة الانفكاك بين
اجزاء الجسم المؤلف لا بد له من رابطة به يصعب التفكيك وذلك هو التأليف وليس
قائما باحدهما فقط والا لم يوجب صعوبة الانفكاك بينهما بل بكل واحد منهما ليكون
وحدة الحال منهما موجبة لعسر الانفكاك بينهما واجيب عنه بان مبنى على تركب الجسم
من الجواهر الفردة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان يحال صعوبة الانفكاك
الى الفاعل المختار لا الى عرض واحد قائم بكل منهما يسمى تأليفا والثاني

فلانه لو قام الكر من جزئين كالثلثة مثلا لا نعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة
انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء
التأليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لا نم ان التأليف الباقي بين الجزئين
هو بعينه التأليف القائم بالثلثة ثم لا يجوز ان يتقدم ذلك ويجدد شخصا فان
قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة والكثرة
والتثليث بمجموع الاجزاء الثلثة المحيط بسطح والطبعة ببنية متجزية الى الاعضاء
والقيام بمجموع اجزاء قيل قلنا المتنازع فيه هو ان يكون العرض القائم
بمحل هو بعينه القائم بالمحل الاخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين
فصاعدا بالاحتياج لمحال واحداله كما في هذه الصور وبما ذكرنا يظهر جواب الاخر من قول
ابي هاشم واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين اي انقسام المحل لا يستلزم انقسام
قسمان الانقسام الى اجزاء متباينة في الوضع اي اجزاء يصح ان يشار في كل
منها الى غير صاحبه ويسمى اجزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى اجزاء غير
متباينة في الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس
والفصل وظاهر ان القسم الثاني من الانقسام غير مستلزم من الجانبين
واما القسم الاول فظاهر ايضا ان انقسام الحال بهذا الانقسام يوجب انقسام
المحل ايضا فان انقسام السواد مثلا الى الاجزاء المقدارية يوجب انقسام
الجسم الى اجزاء كذلك وكيف لا وكل جزء منه انما يتعرض في جزء اخر من محله
واما انقسام المحل به فقيل يستلزم انقسام الحال فمنهم من حكم بالاستلزام
مطلقا وزعم ان الحال في محل منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ان كان
حاصلا بتمامه في واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد لا مجموع وهو

ان يتقدم

واحد

الحال الى الاجزاء [illegible]

خلاف

خلاف المفروض وان كان حاصلا بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء كان
الواحد بالشخص حالا في محال متعددة وقد ظهر بطلانه وان لم يوجد شيء من ذلك
الحال في شيء من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك الحال حالا في ذلك المحل ايضا ضرورة وان
وجد كل واحد من تلك الاجزاء بعضا من ذلك الحال كان منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع
كالمحل ومنهم من فصل وقال ان الحال في منقسم كذلك ان حل فيه من حيث ذاته لزم
انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد الحال في ذات الجسم ويسمى حلوله فيه حلولا سريانيا
وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث عرض منقسم لم يلزم انقسامه وكان
حلوله فيه غير سرياني واستدل على ذلك بان الوحدة حالة في محالها قطعا وكذلك
النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم ويسمى منها ليس منقسما بانقسام محله وكذا
الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة في محالها وليست منقسمة بانقسامها او
لا يمكن ان يقال في كل جزء من الاب جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلول في المنقسم
لا يوجب انقسامه اذا لم يكن سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد شيء منه
في شيء من اجزاء المحل استحال حلوله في ذلك المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون
حالا في المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون شيء منه حالا في شيء من اجزاء
ذلك المجموع كما في الصور المذكورة لكن الامام في الملخص ادعى بداهة ذلك الحكم
ومنع كون الوحدة والنقطة والاضافات امورا موجودة في الخارج
اقول ان البديهة لا يفرق بين الامور الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة
في نفس الامر فلما جاز في الاعتباري شغل كل المحل لا بطريق السريان جاز
في الخارجي ايضا ذلك لكن يرد انا اذا قطعنا من جسم مخروط مستدير تلا
قطعه من جانب قاعدته لزم ان ينعدم النقطة التي عليها راسه لانعدام محلها الذي

حلولا

والسطح

والخط

مع مجموع المخروط ويحدث فقط اخرى وكذا اذا قطعنا جسما مكعبا فيما بين
سطحيه الاعلى والاسفل لزم ان ينعدم سطحاه مع خطوطهما ونقاطهما ويحدث
سطحان اخران مع الخطوط والنقاط لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف
امور اعتبارية لا يتصور فيها وجود وانعدام لانا نقول لو سلمنا انها اعتبارية
فليست من الاعتبارات المحضة بل من الاعتبارات التي في نفس الامر ومثل هذه
الاعتبارات يتصور فيها الكون بعد ان لم يكن كالعمى يحدث في الشخص بعد
ان لم يكن اعمى والموضوع من جملة المشخصات اي العرض يحتاج في تشخصه
الى موضوعه بوجوه الاول انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا عنه في تشخصه وهو
مستغني عنه في الوجود ايضا لانه مكتنف عنه بموضوعه او لان التشخص متفرع الى الوجود
فلو افتقر العرض الى موضوعه في وجوده لزم افتقاره اليه في تشخصه ايضا بالواسطة
والمستغني عن المحلية الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون
عرضا هذا خلف اقول فيه نظر انا لا نسلم استغناؤه عنه في الوجود في اسلانه مكتنف عنه
بموجده قلنا ان اردت ان الفاعل يوجده من غير حاجة الى الموضوع فذلك
اول المسئلة وان اردت انه يستفيد الوجود من الفاعل لا منه فذلك لا يضرنا
لان الاحتياج اعم من الاستفادة وايضا قوله لان التشخص متفرع الى الوجود
ثم فانهما متلازمان من غير افتقار احدهما الى الاخر الثاني ان تشخص العرض
ليس لماهيته ولا للوازمها والا انحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه والا دار
لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه ولا المنفصل لا يكون حالا فيه ولا محلا
له لان نسبته الى جميع افراد الماهية على السوية فكونه علة لتشخص هذا الفرد
دون غيره ترجيح بلا مرجح فتشخصه لمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال

في محله قلنا ينقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع اخر الامر
الى المحل دفعا للدور والتسلسل اقول ثم لا يجوز ان يحل في محل العرض على
سبيل التعاقب امور غير متناهية بحيث كل سابق علة معدة لتشخص الاخر
ومثل هذا جائز عند الحكماء فالحصر ممنوع ان تعاقب المحل علة لتشخص
العرض اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة ما يحل فيه اقول يمكن الجواب
بانا لا نسلم ان تشخص العرض لو كان لما حل فيه لزم الدور قوله لان حلوله
في العرض متوقف على تشخصه قلنا مسلم لكن تشخص العرض ليس متوقفا
على حلول ما حل فيه بل على ذاته كما ان حلول الصورة في الهيولى متوقف على وجوده
ووجودها متوقف على وجودها لا على حلولها ولا محذور في ذلك ولو سلم نقول
انه دور معية كما مر غير مرة وايضا لا نسلم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء
لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التعين خاصة سيما اذا كان مختارا
وايضا هذا الدليل لا يطرد في عرض ينحصر نوعه في شخصه واذا ثبت
ان الموضوع من جملة مشخصات العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال
لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع مشخص لان
المبهم لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا
شخصا خارجيا فالعرض اذن لا يتحقق وجوده الا في الموضوع بعينه
فلو انتقل لانتفى هذا الموضوع المعين وانتفى بانتفائه العرض ايضا ضرورة
الانتفاء المحتاج اليه وفيه نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات متعددة كل
واحد منها بذاته يوجب تشخص العرض الواحد فاذا زال احدها

سببه

بزوال سببه وحصل لاخر بحصول سببه تشخصه بالتاثير ثم ينعدم ولا يكون المتشخص
هينا امرا مبهما بل كل واحد من المعينات فان اجيب بانه يستلزم توارد
علل مستقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل انما قام
على امتناع توارده على سبيل الاجتماع دون التعاقب وايضا لو تم هذا
الدليل لدل على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى حيز
اخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز والحيز المبهم لا وجود له في الخارج فيكون
محتاجا الى حيز متشخص فالجسم لا يتحقق وجوده الا في حيز بعينه فلو انتقل
عنه انتفى هذا الحيز المعين واستلزم انعدام الجسم لا يقال حاجة الجسم
الى الحيز انما هي في حال من احواله اعني التحيز لا في وجوده او تشخصه فلو بقي
حيز المعين انتفى تحيز المعين لا وجوده او تشخصه كما في العرض لانا نقول
باي طريق عرفتم ان الجسم لا يحتاج في وجوده ولا في تشخصه الى الحيز
مع انه لا يتصور وجود المتشخص الا في حيز كما ان العرض لا يتصور وجود المتشخص
الا في موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج في تحيزه الى الحيز فمثل هذا
الاحتمال قائم في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع انفكاك العرض
عن الموضوع لاحتياجه اليه في عرضيته التي هي من لوازمه او في غيرها
من اللوازم لا في وجوده او تشخصه وما ذكرتموه من الدليل على ان الموضوع
مشخص للعرض قائم بعينه في ان الحيز مشخص للجسم وما يرد عليه فمن قبل
فالفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب اما عن النقض فبانهم زعموا ان الموضوع
المعين مشخص للعرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين للجسم لانا نشاهد
مشخصا

اذ الجسم

ان الجسم المتشخص قد يفارق مكانا الى اخر مع انه ذلك الموجود المتشخص
فلا يكون المتشخص محتاجا في وجوده الا في تشخصه الى مكان معين وحيز ان
دليلهم في الحيز تم فان دليلهم في الحيز ينعدم باعتبار ان تشخص الجسم
لمادة واما عن المنع فبان المراد بالمتشخص اعراض مكتنفة بالشخص او
امور متعلقة بها يحصل منها في الذهن صورة جزئية مطابقة للشخص
نسبتها الى الشخص نسبة الفصل الى النوع يسمى تشخصا وقد مر ذلك في
بحث التشخص ولا شك ان الصورة الجزئية انما يحصل من امر متشخص
جزئي ولا يمكن ان يحصل تلك الصورة الجزئية من جزئي اخر فاذا انتفى
ذلك الجزئي الذي حصل منه التشخص انتفى بانتفائه التشخص ايضا اختلفوا
في ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض ام لا فالمتكلمون على انه ممتنع
والحكماء على انه جائز بل هو واقع واختار المصنف مذهب الحكماء فقال وقد
ينتقل الحال الى المحل بتوسط كالسرعة والبطوء فانهما يعرضان اولا للحركة وبتوسطها
يحلان في الجسم وكالخشونة والملاسة فانهما عرضان من مقولة الكيف حالتان
في السطح الحال في الجسم وكالاستقامة والاستدارة والانحناء فانها اعراض
قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة فانها عرض قائم بالخط وكالخط فانه
عرض قائم بالسطح يعني ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح
[illegible]
لا الجسم واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط عدمي ولو سلم فمن الجواهر
لا الاعراض ومثل الخشونة والملاسة والاستقامة والاستدارة والانحناء
على تقدير كونه وجوديا انما يقوم بالجسم والسرعة والبطوء ليسا عرضين

الاكتناف بو شيئية ٥

انتفى التشخص

اي جواهر المنفردة ٥

زا يدين على الحركة فاينين بما بل الحركة ام ممنا يتخلله سكنات اقل واكثر
باعتبار عاص بسرعة او ببطيئة ولو سلم ان البطو ليس بتخلل السكنات
فقطعيان الحركة انواع مختلفة والسرعة والبطو عايدان الي الذاتيان دون
العرضيات او مامر لا عتبارات اللاحقة للحركة الاضافة الي حركة اخرى
تقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا يختلف باختلاف الاضافة
فيكون السرعة بطيئة بالنسبة الي الاسرع وبالجملة فليس هناك عرض هو
الحركة واخر هو السرعة والبطو واستدلوا على امتناعه بوجهين الاول
ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز فما يقوم به العرض يجب ان
يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تابعا له في التحيز والمتحيز بالذات
ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض بعرض فلا بد بالاخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة
الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض الاعراض
بالبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه
احق بان يكون محلا مقوما للحال والمنزل الكل في حيز ذلك الجوهر بحالة فهو معنى
القيام واعترض على الوجهين بانا لا نم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية
في التحيز بل معناه اختصاص احد الشيئين بالاخر بحيث يكون الاول ناعتا
والثاني منعوتا وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة لنا كاختصاص
البياض بالجسم لا الجسم بالمكان وتحققه امر ان للاول ان التحيز صفة
للجوهر قايم به وليس التحيز متحيزا تبعا لغيره ولا لزم اشتراط الشيء
بنفسه ان قلنا هو صفة التحيز القايم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم التحيز

التحيز

اولا بالجوهر بعا مه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او التسلسل ان قلنا
بتعدد التحيز القايم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز بتحيز في ذاته وصفاته ثم انتفاء
قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه لان ذلك لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون
لاختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر
الذي اليه الانتهاء كالسرعة للحركة والاوحول لوضعي اي لما اشار اليه بالحس الاحركي
بالاستقلال احترز به عن النقطة فانها موجودة يريد به ان يبين حقيقة الجسم
الطبيعي وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلاثة وارادوا بالابعاد الثلاثة
خطوطا متقاطعة على زوايا قوايم وارادوا بالقبول الامكان يعني يمكن ان يفرض
فيه خطوط كذلك وانما اعتبروا الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد
ربما لم يكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين
وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليس الجسمية باعتبار تلك
الابعاد اذ ربما زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها اقول وزيد
في المشهور قيد العرض حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة
ولعله غير مفيد مع وجود قيد الامكان بل يخل لانه يدخل ح ما قصد اخراجه
اعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون
المفروض محالا او تقييد الابعاد بكونها على الوجه المذكور لتحقيق ان
المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان موصوفا بالك لا
ابعاد كثيرة لا على هذا الوجه لا للاحتراز عن السطح على ما قيل لخروجه
عن الحد بالجوهر كما ان الجسم التعليمي اعني الكمية السارية في الجهات

حتى يتبعه غيره في التحيز
فاذا كان ذلك الغير نفس
التحيز فعدا اشتراط قيامه
بالجوهر م

الثالث خرج به فصول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتألف من اجسام
او مركب وهو الذي تألف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير
مثلا والجسم المفرد قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة
حاصلة فيه بالفعل اولا وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون
شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة
بالفعل فهي اجزاء لا تتجزى فاما متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين واما
غير متناهية وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء من الانقسامات
حاصلا بالفعل او يكون بعضها حاصلا بالفعل دون بعض فعلى الاول لا يكون
فيه جزء بالفعل اصلا والا لكان فيه شيء من الانقسام حاصلا بالفعل هذا
خلف ولا شك في كونه مع ذلك قابلا للانقسام فاما غير متناهية وهو مذهب
جمهور الحكماء واما متناه وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب الملل والنحل وعلى
الثاني اعني يكون بعض الانقسامات حاصلة فيه بالفعل دون بعض يكون
فيه جزء بالفعل ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في
الجهات الثلث والا لكان جسما فيكون المركب منه جسما مركبا لا مفردا والكلام
في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام في جهة واحدة فقط فخطوط
جوهرية منقسمة في طول ذاتها واما في جهتين فقط فسطوح جوهرية كذلك واما
مختلط منهما فقط او منهما او من احدهما مع ما لا يتجزى اصلا فهذه احتمالات
ستة لم يذهب اليها ستة لم يذهب اليها احد واختار المصنف مذهب الحكماء واذا
بطل الجزء الذي لا يتجزى واستحال وجوده مطلقا بطل مذهب جمهور المتكلمين

ومذهب النظام ايضا ومذهب محمد الشهرستاني ايضا لاداته بالاخرة الى الجزء الذي لا يتجزى
وجميع تلك الاحتمالات العقلية ايضا لان ما يدل على امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى يدل
على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط او في جهتين فقط وما يدل على استحالة
وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل على استحالة وجود الخط والسطح الجوهريين
فمن ثم قال العلامة في اثبات المذهب الذي اختاره المصنف ابطال الجزء الذي لا يتجزى
فلذلك ابتدأ به واعلم ان له في ابطاله طريقين احدهما ما يدل على استحالة
وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون منه ما يحاذي منه جهة الفوق
غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه
جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه جهة قدامه غير ما يحاذي منه خلفه فكل
متحيز بالذات لا بد ان يكون منقسما في الجهات الثلث لا يقال ما يحاذي منه جهة من
الجهات الست هو اطرافه الخارجة منه فيلزم التعدد في اطرافه الخارجة في لا في
ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان كانت داخلة في ذاته
كان الانقسام ظاهرا والا فما حل فيه طرفه الفوقاني غير ما حل فيه طرفه التحتاني
والا لكان الاشارة الى احد طرفيه عين الاشارة الى الآخر وهو معلوم بالضرورة
فلا بد ان يتعرض في ذاته شيء غير شيء فيكون منقسما ولو وهما فهذا الدليل
كما ترى يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى وعلى استحالة الخطوط والسطوح
الجوهريين واذا استحال وجودها امتنع ان يتركب منها الاجسام الموجودة
في الخارج ولا يدل على استحالة النقطة والسطح العرضيين فانهما غير متحيزة
بالذات وغيرها ليس للمكان والبديهة تحكم باختلاف الجهات والاطراف

فيما هو متحيز بالذات وبالتبع للمكان ومن الثانية من الطريقين ما يدل على استحالة تركب
الجسم من اجزاء لا تتجزى وله وجوه كثيرة منها ما ذكره الله بقوله لحجب المتوسط يعني اذا وقع
جزء بين جزئين بحيث ما تتلاقى الثلثة فلا بد ان يحجب الوسط الطرفين عن التماس والا لزم
ان يكون مداخلا لهما من الاطراف فيه قطعا والتداخل محال والملازم بين التالي زيادة في الحجم
واذا حجب الوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام الوسط لان ما يلاقيه منه احد الطرفين
غير ما يلاقي منه الطرف الاخر فمن ضرورة الوسط سان فينقسم وهو خلاف المفروض وحركة
الموضعين على طرفي المركب من ثلثة يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء او تركبه من ثلثة او خمسة او سبعة
او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها
الى الاخر حركة على السواء في السرعة والبطء والابتداء فلا بد انه يتلاقيا والا يمكن
ان يكون ذلك التلاقي بان يكون احد الجزئين ماسا على الطرف الاخر والاخر ماس على الوسط
والا لم يتساوى الحركتان بل لا بد ان يكون شيء من الوسط مشغولا باحدهما وشيء اخر منه مشغولا
بالاخر فيلزم انقسامه قطعا ثم لما كانت تلك الاخر غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون
بعض من كل واحد من الجزئين على الوسط وبعض اخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام
الاجزاء الخمسة باسرها مع كونه غير منقسمة فرضا لا يقال هذا المحال يلزم من وجود
الجزء الذي لا يتجزى وحده بل منه مع ما فرض معه من تركب المسافة من اجزاء وتحرك
من تحرك جزئين على السواء فيلزم منه استحالة المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول
قد ذكرنا فيما سبق انه اذا استحال المجموع فلا بد ان يكون بعض اجزائه محالا في
نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع فيما نحن فيه بصدده
محالا قطعا وليس شيء من اجزاء سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالة

او اربعة على التبادل يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شفع اربعة كانت او ستة او غير ذلك
ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل وتحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة
على السواء في السرعة والبطء والابتداء فلا بد ان يتحاذيا بان يكونا معا على احد
الوسطين ولا لم يتساويا في الحركة بل لا بد ان يتحاذيا على ملتقى الوسطين بان
يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه الاخر على بعض من الوسط الاخر
فيلزم انقسام الجزئين المتحركين مع انقسام الوسطين وبلزم ما يشهد الحس
بكذبه من التفكك لما اقام الحجة على نفي الجزء الذي لا يتجزى اراد ان يشير الى ما لزم
من بعض اصحاب هذا المذهب بما يشهد به الحس بكذبه وقد التزموه وهو
تفكك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا خطا خارجا من المركز الرحى الى الطوق
العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد
من هذا الخط وهو الذي على الطوق جزءا واحدا من مسافته فالجزء الذي
يلي الابعد ان تحرك اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك مع ابعد جزءا واحدا
من مسافته نقلنا الكلام الى الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي يلي
المركز فحركته مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته ممنوع
بالضرورة وان سكن الجزء الذي يلي الابعد حين تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله
عنه وكذا الحال في سائر الاجزاء فيلزم تفكك اجزاء الرحى عند دوار بعضها
بعض ليظهر ذلك باخراج الخطوط الملاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم
منها في جميع الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه قالوا ان الرحى متفكك عند
دوارها كما ذكرتم لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك
للطافة الازمنة التي يقع التفكك وسكون المتحرك وما يلزمهم بكون المتحرك

فيما

دو قد ان يجوز ان لا ... خط على ... المفصل ... بجانبه والبايلزم انقسام
في الوضع كما هو عندكم فلم لا يجوز ان يلاقي
الجزء المتحرك بالوسطين ... على صدر
ووضع على ملتقاهما فلا يلزم انقسام جزء
اصلا فتامل فانه الاثنين ... رفيق

فانا اذا فرضنا ان فرسا سار بحركته من اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا ولا شك
ان الشمس قد سارت في هذه المدة ربع الدور فنعتبر حركة الشمس وقطعها
مسافة مساوية لجزء واحد فلا يخلو اما ان يتحرك الفرس جزءا او اقل او سكن والاول
والاول يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان المسافة التي قطعها
اعني الدور ابلغ على خمسين فرسخا بالاف الوف والثاني يوجب انقسام الجزء والثالث
وجب سكون المتحرك وقد التزموا مع ان الحس يكذبه وعدم الاحساس بالسكنات لصغر اد
منها وقلتها ممكن من حيث ان سكناته تقدر بزيادة حركات الشمس على حركاته فيكون حركاته
مغمورة في سكناته فينبغي ان يرى ساكنا فقط والاقل من ان يرى تارة ساكنا واخرى متحركا لكنا
لا نحس بسكونه اصلا وانتفاء الدائرة يعني لوجود الجزء لا شغلت الدائرة ولا قا لان
ان تلاقي في ظواهر اجزائها كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون مساحة ظاهرها
كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم
الاولى فيكون ظاهر المحيط كباطنه فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها لانطباقها عليه
وظاهر المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها وهكذا يجعل الدوائر
محيطا بعضها ببعض بلا فرجة بينها الى ان يسع دائرة مساوي منطقة الفلك الاعظم
فلا يزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها
صغيرة جدا واما ان لا تتلاقى ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم انقسام الجواهر
الملاقية الجوانب التي لم تتلاق وقد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا ان البصر
يغلط في امر الدائرة فان الدائرة المحسوسة شكل مضرس وليست بدائرة حقيقية
واجيب بذلك بانه لو شرط لصدق الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس به على قدر
يمكن للقوة الحاسة ادراكه اذ لو لم يكن كذلك لم يقدر القوة الحاسة على ادراكه

ولم يلزم عدم ادراكه دالا على عدمه كما في سائر الذرات المبثوثة في الجو والاصوات
الخفية جدا فاذا كان التضريس في محيط الدائرة متجاوزا في الصغر الحد الذي هو شرط
الاحساس لم يحس به ولم يدل ذلك على عدمه اقول البين ان هذا التضريس ان
كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان مساويا له او اكبر فكيف يرى الجزء ولا يرى
ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي لما قام الحجج
على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وتبين ما لزم على القائلين به من المفاسد التي التزموها
اراد ان يشير الى اجوبة حججهم فتقرير الحجة الاولى ان النقطة موجودة لقيام الدليل
على وجود الاطراف كما سيجيء في هذا الكتاب فان كانت جوهرا ذا وضع يلزم المطلوب
وان كانت عرضا فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام النقطة الحالة في المنقسم لا بد
وان يكون منقسما واذا لم ينقسم محلها يلزم المط وتقرير الجواب لما قد سبق من ان انقسام الحال
بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة وحلول النقطة في
المحل المنقسم ليس من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو متناه والحركة لا وجود لها
في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا جواب عن الحجة الثانية تقريرها ان الحركة
لها وجود في الحال اذ لو لم يكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي
والمستقبل من الحركة معدومان فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد
بعد وح لا يخ اما ان يكون الحركة الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة
والاول باطل والا لزم سبق احد جزئيها على الاخر بالوجود لكونها
غير قار الذات فلم يكن الحركة التي فرضناها موجودة في الحال موجودة
بتمامها فيه بل يكون الموجود احد جزئيها فقط هذا خلف فتعين
الثاني فيكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة والا لزم

انقسام الحركة لان الحركة في احد الطرفين جزء الحركة في الطرفين واذا كانت
المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو
الخ وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها في الحال نفيها
مطلقا فان قيل لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان قلنا لا نم انهما معدومان
مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا يلزم من ذلك عدمهما مطلقا فان الماضي من الحركة
موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والمستقبل من الزمان وكذا
المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الماضي
والحال من الزمان والآن لا تحقق له خارجا جواب عن الحجة الثالثة تقريره ان الآن
اي المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الآن
موجودا لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان
فان الماضي صار معدوما والمستقبل لم يحصل بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق
احد جزئيه على الآخر بالوجود ولان اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود فلم يكن
بتمامه موجودا اذا فرضناه موجودا فيه هذا خلف واذا كان الآن موجودا غير
منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها ايضا غير منقسمة
فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الآن لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من عدمه عدم
الزمان مطلقا فان قيل لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نم بل الماضي والمستقبل
معدومان في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما مطلقا لا يقال انه وجد الزمان
الماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي او في الحال او في الاستقبال وكل منها ظاهر
البطلان وكذا في قول ولما لزم ان يكون للزمان زمان آخر او يكون للشيء ظرف
لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول

انما معدومان

ما ذكرتم

ما ذكرتم يدل على ان الحال ايضا ليس بموجود اصلا وحل الشبهة ان غير الزمان ان لم
يوجد فيه اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن
موجودا في شيء من الازمنة كما ان المكان موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء
من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد الحركة في الحال لم يوجد اصلا لان الماضي
كان حالا والمستقبل يصير حالا والغرض انه لا وجود للحركة فيما هو حال فلا وجود
اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل يصير حالا والغرض انه لا وجود لما هو حال فلا
وجود لها ايضا وح يسقط الجوابان المذكوران ويجاب عنهما بان الحركة بمعنى التوسط
موجودة في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اذ لا اجزاء لها في امتداد
المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة
من اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال
غير موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا تنتهي على حد
الاصل لانقسام هو الحركة بمعنى القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم يكن
موجودة يعني انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى والحال انه
لا يدل على ثبوته بل انما يدل على امتناعه وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت الحركة
والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة الى آخر منها متصل بالاول
لا يخ اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول وهو باطل لانه لم يأخذ
بعد في الحركة او حال كونه في الجزء الثاني وهو ايضا باطل اذ قد انتهت الحركة ولا واسطة
بين الاول والثاني يتصف بها بالحركة هناك فلا يوجد الحركة اصلا واجيب بان
المتحرك لا يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه يوصف بها في اول زمان حصوله
في الجزء الثاني لان حقيقة الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى هو كونه في

لها في شيء من الازمنة
هكذا لو لم يكن الحاضر موجودا لم يكن
من الزمان
موجودا والصحيح

وجود

جزء

لانه لم يأخذ

للاولية مكانا ثانيا في تحكمن فاذا حصل له ذلك يوصف بالحركة وسطع تلك الحركة
بالكون الثاني في المكان الثاني فالمتمكن في المكان الثاني يوصف فيه بالحركة في آن الاول
ويوصف فيه ايضا بالسكون في آن الثاني فلم يلزم من تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا يكون
موجودة اصلا والقايل بعدم تناهي الاجزاء التي لا يتجزى في الجسم يعني النظام وهو وان
يكن قايلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه الا انه يلزمه ذلك من حيث لا يدري
فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على دفعها سيما ما يتعلق بلزوم بطلان
حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام لا الى
نهاية ولما كان من مذهب ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام ظن ان جميع
الانقسامات التي لا نهاية هو حاصل في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء
غير متناهية موجودة بالفعل فلزمه القول بالجزء الذي لانه اذا كان كل
انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لا يكون من الانقسامات
حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاء غير قابلة للانقسام فقد
وقع فيما كان يهرب عنه نافيا لما يعترف به فان قيل المذكور في كتب المعتزلة
ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة وغير ذلك من
الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض فان مثل الالوان
والاعتقادات والالام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها في
حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروايح والاصوات
والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فعند النظام جواهر
بل اجسام حيث صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر
مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة لما اذا اجتمعت وتداخلت

الثاني

الحجم

صارت الجسم الكثيف فمن هنا تقدم من مفاسد اثبات الجزء
النقض بوجود المؤلف مما يتناهى فانا نفرض اجتماع ثمانية
اجزاء مثلا بحيث يصير المركب منها طولا وعرضا وعمقا منقسما
في الجهات الثلاثة متقاطع امتداداته على زوايا قائمة فبالضرورة
يكون جسما مع تناهي اجزائه فينتقض به قوله فلا جسم مؤلف
من اجزاء لا يتناهى بالقول فانه قيل مذهب النظام ان الجوهر
الفرد ممتنع وجوده على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم فكل
جسم مركب من اجزاء غير متناهية فلا نفرض الكلام في ثمانية اجزاء
من الجسم اقول قد سبق آنفا وسيجي ايضا ان النظام يجوز تداخل
الجواهر بعضها في بعض فلان يقول لا يصير المركب من الاجزاء التي فرضتموها طولا
وعرضا وعمقا لتداخل تلك الاجزاء بعضها في بعض فلا يحصل منها جسم فان قيل لا
يمكنه القول بتداخل جميع اجزاء الجسم والا لزم حجم الجسم على حجم جزء واحد

قيل بان بعض في الجسم اجزاء غير متداخلة فنفرض الكلام في تلك
الاجزاء قلنا لنا ان نقول كل واحد من تلك الاجزاء الغير المتداخلة
مولف من اجزاء لا تتناهى متداخلة ويمكن دفعه بانه انما وقع في
القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة القول بقبول الجسم
لانقسامات الغير المتناهية كما مر انفا فلا بد ان يكون تلك
الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل
والاجزاء المتداخلة ليست من هذا القبيل فلا يفيد عدم تناهيها
ونقول في التعميم لا التناسب يعني اذا اثبتنا بيان
تناهي اجزاء كل جسم قلنا هذا الجسم له حجم متناه واجزاء
متناهية والجسم الذي فيه له حجم متناه لتناهي الابعاد
واجزاؤه غير متناهية على زعمه ولا شك في انه كلما ازداد
الاجزاء ازداد الحجم فيكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء الجسم الى الجسم

[illegible]

نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون
نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي هذا خلف فلا يكون
شيء من الاجسام مولفا من اجزاء غير متناهية واعترض عليه بان ازدياد الحجم
بحسب ازدياد التاليف لا يستلزم كليا ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف
كنسبة الاحاد الى الاحاد لم لا يجوز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع
كون النسبتين مختلفتين بل يجوز ان يكون نسبة الجسمين من النسب التي يوجد (الحجمين)
في المقادير دون الاعداد فلا يوجد مثلها في الاحاد لان نسبتها عددية قطعا
واجيب بان تلك الاجزاء لما كانت نظيرها وتاليف بعضها الى بعض حجما الحجم المؤلف
منها وجب ان يكون لها مقادير في انفسها والا لم يتصور حصول حجم بانضمام بعضها
الى بعض واذا كان لها مقادير في انفسها كانت متساوية اذ لو تفاوتت لزم
انقسام بعضها واذا كانت متساوية وكان انضمامها مع الموجب لازدياد الحجم
والمقدار كانت نسبة مؤلف منها الى مؤلف اخر منها كنسبة احاد الاول الى
احاد الثاني بالضرورة وبما قررنا اندفع ما قيل من ان تلك الاجزاء لا يوصف بالتساوي
ولا بالتفاوت لانهما من خواص المقادير ولا مقدار لتلك الاجزاء في انفسها فهي
لا متساوية ولا متفاوتة ويرد عليه عدم تحقق السريع البطيء لان السريع اذا
انقطع جزءا انقطع البطيء ايضا جزءا اذ لا اقل منه والكل الساكنات وهو خلاف
الحس ولا يخفى ان هذا الوجه لا يختص بابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا
كانت الاجزاء متناهية ايضا بل هو الحقيقة ما ذكره بقوله ويلزمهم سكون المتحرك الخ

يلزمون تحلل السكنات فالاولى ان يجعل علة لحوق السريع البطيء مع قوله وان
لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه وجها واحدا كما فعل صاحب المواقف
وكانه المصنف اشار الى ذلك حيث لم يفصل بينهما بقوله ويلزمه كما فصل بين النقض
بوجود المؤلف وعدم لحوق السريع البطيء وتقريره ان المسافة المتناهية المقدار
لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع قطعها في زمان
متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها
وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء
اذا توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية
لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعا والضرورة قضت
ببطلان الطفرة ويحكى ان العلاف لما اورد هذا الالزام على النظام التجأ الى
القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها
دون بعض ولما شنع عليه المتكلمون بان البديهة تقضي ببطلانها اجاب بانها ليست
ابعد مما التزمتم من القول بتفكك الرحى وقد التزموه ومن الشواهد الحسية لبطلان
الطفرة انا نمد القلم فيحصل خط اسود من غير ان يبقى في خلاله اجزاء بيض وليس
ذلك لفرط اختلاط الاجزاء البيض بالسود بحيث لا يمتاز عند الحس
لان الاجزاء الممسوحة اقل من المطفور عنها بكثير بالنسبة اليها لكونها غير
متناهية فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض ولا حاجة الى هذه المكابرة
بل يكفيه ان يقول كان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية

لذلك الطول المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فيقابل اجزاء المسافة والزمان
معا فيمكن قطعها قطعا فيه وهذا كما ان المسافة المعينة تحتمل عند الفلاسفة الانقسام
الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه بان قطعها يتوقف على قطع
نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا من المسافة والزمان
المتناهيين قابل للانقسام الى غير النهاية فان قيل له ايضا ان يخص القول
بلا تناهي الاجزاء في كل خط يفرض في الجسم فيما بين كل طرفين من اطرافه فانه
يجوز ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل خط يفرض في ذلك
الجسم يكون اجزاؤه متناهية قلنا قد سبق ان القول بالاجزاء المتناهية
انما كان لضرورة قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية ولا شك ان
الجسم يقبلها في كل امتداد يفرض فيه والثاني دفع لجواب النظام عن
برهان التناسب حيث قال لا نسلم ان نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء
وانما يكون كذلك لو لم يتداخل بعض الاجزاء في بعض فان الضرورة تقضي
ببطلانه فان حاصله ان الكل ليس اعظم من الجزء واذا ثبت امتناع
تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا وما في حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل في نفسه
لا مفصل فيه ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم
المفرد قابلا للانقسامات الغير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى
حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده كما زعمه الشهرستاني فانه لا يلزم وجود
الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات التي لا تتناهى يمكن ان توجد بالفعل

اما في الخارج او في الذهن منفصلة فانه محال عندهم لانها لو خرجت الى الفعل
ثم ركبت تلك الانقسام التي لا يتناهى لزم ان يوجد منها جسم غير متناه المقدار
مع انه يجب مساواته لذلك الجسم المتناهي مقدارا الذي قسم اليها وذلك على
قياس ما قال المتكلمون ان مقدورات الله تعالى غير متناهية مع ان وجود ما لا يتناهي
في الخارج محال مطلقا عندهم فليس معناه عندهم الا ان تاثير القدرة فيما يمكن
لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوز عنه بل كل مرتبة يصل اليها تاثير القدرة يمكن حصول
الى مرتبة اخرى فوقها كما في لا يتناهي الاعداد فانها لا تصل الى حد الا ويمكن زيادة
عليه فثبت بما اختاره المصنف من مذهب الحكماء وهو ان الجسم متصل في قابل للقسمة
الى ما لا يتناهي ثم ان القسمة اما ان توجب انفصالا في الخارج او لا فالاولى
هي القسمة الانفكاكية المنقسمة الى الكسر والقطع والفرق بينهما ان القطع
يحتاج الى آلة نفاذة تفصله بالنفوذ فيه والكسر لا يحتاج اليها والثانية اعني
التي لا يوجب انفصالا في الخارج هي المسماة بالقسمة الفرضية المقابلة للقسمة
الخارجية وربما يسمى الثانية وهمية وربما يفرق بينهما بان الفرضية ما هو
بفرض العقل كليا والوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا والفرضية المقابلة للخارجية
اما ان يكون بمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف
عرضين قارين اي مجتمعين في محلها لا بالقياس الى الغير كالسواد والبياض
في الجسم الابلق او غير قارين اي غير مجتمعين في محلها باعتبار نفسه بل بالاضافة
الى غيره كما ستعرف او [illegible] ذاتيين وتوهم بعضهم ان القسمة الواقعة بسبب

اختلاف عرضين من القسمة الانفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج لان محل
السواد يجب ان يكون مغايرا لمحل البياض في الخارج وكذا ما يماس او يحاذي
جسما يجب ان يغاير ما يماس او ما يحاذي منه جسما آخر او حاذاه فانا نعلم
بالضرورة انه لا يصير بذلك جسمين منفصلا احدهما عن الآخر في الخارج حتى اذا
زال عنه تلك الاعراض عاد الى الحالة الاولى وصار متصلا واحدا ولو كان
كذلك لكانت المسافة تفترق اقساما غير متناهية في الخارج بحسب موافاة المتحرك
حدودها ثم يعود متصلة في نفسها واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة وما
ذكر من المغايرة فانما هي بحسب العقل لا بحسب الخارج قد تمهد هذا فنقول ما ذكره
من الادلة لا يدل على ان كل جسم هو قابل للقسمة الانفكاكية بل انما يدل على انه قابل
للقسمة الوهمية ولما كان نفي الجزء لا يتجزى وما في حكمه لزم بين ان كل جسم
كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك قابل للقسمة الانفكاكية ايضا فتحمل القسمة
بعض الوهمية بانواعها يعني ما هو بمجرد فرض العقل كليا والجزئي بتوهم الوهم
جزئيا او لا بمجرد بل بما يحسب اختلاف عرضين قارين او غير قارين تحملنه
في المقسوم الثنية لساوى طباع كل واحد منهما طباع المجموع وطباع الجسم
الخارج الموافق له في الماهية فيجوز حينئذ على الجزء بين المتصلين المفروضين
في جزء واحد ما يجوز على الجزء بين المنفصلين اعني الجزء الذي قسم والجزء
الخارج الموافق له في الماهية من الانفكاك الذي لا يقع الا بالانفصال فجواز
القسمة الوهمية ملزومة لجواز القسمة الانفكاكية فبطل مذهب ذيمقراطيس
واتباعه وهو ان مبادي الاجسام البسيطة اجسام صغار صلبة متجزية في الوهم

البسيطة

البسيطة

الجاش الثلث عنر قابل للتجزية بحسب الخارج واتصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع
تلك الاجزاء والانفصال عن افتراقها فكل جزء منها متصل في نفسه بالحقيقة وغير
قابل للانفصال الوهمي والجسم الذي يقبل الانفصال الفكي
كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل مجموع الجزء ولما كان هنا مظنة
ان يقال يمكن ان يجوز على الجزئين المتصلين المفروضين ما يجوز على
الجزئين المنفصلين من الانفكاك لتحقق مانع في الجزئين
المتصلين اجاب بقوله وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع
الذاتي يعني ان ذلك المانع لا يكون لازما لماهية الجزئين المتصلين المفروضين
في الجزء المقسوم وهما والا انحصر نوع ذلك الجزء في شخصه لانه لو وجد منه
شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الفكي
الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف منهما فاذا لم يكن المانع لازما بل عارضا
مفارقا فالشكل ان امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا يقتضي الامتناع الذاتي
المنافي للقبول الذاتي الذي هو مقصودنا قيل هذا الدليل مبني على توافق
الاجسام في الماهية وهو ممنوع ولو بني على تسليم الخصم كان جوابا خارجا عن الحكمة
واقول العقل يحسن الحكم على عدم انحصار النوع في الشخص اذ لو لم ينحصر لتحقق الجزء الخارج
الموافق في الماهية وتم الدليل مقيلا على تقدير تحقق الخارج الموافق لعل
تشخص احدهما مانع من ذلك القبول او تشخص الاخر شرط له فلا يكون
الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه اما
لوجود المانع او فقدان الشرط واجيب بما قدمنا ان المانع لا يكون

لازما والامتناع لعارض لا يمتنع القبول الذاتي فقد ثبت
ان الجسم شيء واحد اي متصل ليس بذي مفاصل واجزاء بالفعل
كما هو عند الحكيم يقبل الانقسام الوهمي والانفكاك ايضا الى ما لا يتناهى
فذهب افلاطون ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته
غير حال في شيء آخر وهو الجسم المطلق فهو عنده جوهر بسيط لا تركيب فيه
بحسب الخارج اصلا وقابل للاطراف اي الاتصال والانفصال على تقدير الحالين
في ذاته فهو من حيث جوهر يسمى جسما ومن حيث قبوله للصورة النوعية التي للانواع
الاجسام يسمى هيولى واختار المصنف هذا المذهب وذهب ارسطو ومن تابعه الى
ان ذلك الجوهر المتصل حال في جوهر آخر هو الهيولى وزبدة ما احتجوا به
على ذلك بعد تجريده عن الزوائد والالفاظ المشتركة والمجازية التي
توجب صعوبة الفهم وورود الاشكالات ان ذلك الجوهر المتصل
في ذاته الذي كان بلا مفصل اذا طرأ عليه الانفصال انعدم وحدث هناك
جوهران متصلان في حد ذاتهما فلا بد هناك من شيء آخر مشترك بين المتصل الاول
وبين هذين المتصلين ولا بد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في
الحالين والا لكان تفريق الجسم الى القسمين اعداما للجسم بالكلية وايجاد
الجسمين آخرين من كتم العدم والضرورة تقتضي ببطلانه واجاب
عنه المصنف بقوله ولا يقتضي ذلك اي اتصال الجسم وقبول الانفصال ثبوت مادة
سوى الجسم لاستغناء الشيء وجوده عما لا ينافيه اي لو اقتضى ذلك
ثبوت مادة سوى الجسم لزم الشيء في وجوده مواد لا ينافيه

التسلسل

الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان يكون مادة هذا
هي مادة ذلك بعينها وهو محال لاستلزام ان يكون الواحد بالشخص
في آن واحد في مكانين واما غيرها فان كان مادة كل منهما حادثة
الانفصال لزم التسلسل اذ كل حادث عندهم مسبوق بالمادة ويكون تلك
المادة ايضا حادثة على هذا التقدير فيحتاج الى مادة ثالثة وهكذا فيلزم
ترتب امور غير متناهية وهو الباطل وايضا اذا انعدمت مادة الجسم المتصل
بانعدام جوهره المتصل بذاته وحدثت مادتان للجسمين المتصلين حال حدوث
جوهريهما فيكون ذلك انعداما للجسم بالمرة لا تجدد جوهره المتصل بذاته
وحدوث الجسمين آخرين عن لا شيء وهذا مع بطلانه يبطل مقصودهم
اعني اثبات وجود الهيولى في الحالين وان كانت موجودة قبل
الانفصال لزم اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل بل على عدد غير
موجودة بالفعل لا ينتهي عددها الى حد يقف عنده كما عرفت الآن
فلا بد ان يكون تلك المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت متناهية لوقف
عددها اذا وصل الانفصال الى مرتبتها واجيب بان المادة تشخص هو
عند الانفصال هو عند الاتصال ليس واحدا والمتعدد في ذاته بل بالعرض
واحد عند اتصال الواحد متعدد عند اتصال المتعدد فلا نسلم ان المادتين
لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على
اجزاء بالفعل فهو واذا كانت المادة مع المتصل الواحد متصل واحد
ومع المتصل المتعدد متعدد كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا

[هامش: بعدم — التسلسل — حال — المتصلين]
[هامش: وانما يلزم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل متمايزتين ... بل هما موجودتان بنفس مادة واحدة بالاتصال الواحد ... منه]

بها اختصاص الناعت بالمنعوت فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمتعدد
حال الانفصال فيلزم جوهرا قطعا ويسمى بالهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل
بالصورة الجسمية والجسم المطلق مركب منها والصورة الجسمية قد
سمي جسما لانها الجسم في بادي الراي فان قيل اتصال الجسم عبارة
عن كونه بحيث لا يكون له مفاصل واجزاء بالفعل والانفصال عدمه عما من شأنه ذلك وان
اريد بالاتصال معنى آخر فلا نزاع ثبت بالادلة المذكورة كونه متصلا بمعنى لكن
فان الادلة المذكورة لا دلالة لها الا على ان الجسم المفرد ليس له اجزاء بالفعل
بالفعل لا تبطل الانقسام الوهمي والخارجي فهما معنيان عرضان اي زائدان
على حقيقة الجسم يتواردان عليه فحينئذ لا نزاع ان الجسم حال طريان الانفصال
عليه ينعدم ذاته وانما ينعدم وصفه اعني كونه متصلا بالمعنى المذكور قلنا
الجسم اذا لم يكن متصلا لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد الثلاثة فلم يكن جسما لان
قابلية الابعاد الثلاثة ان لم يكن فصلا له على ما هو المشهور فلا اقل من ان يكون
لازما له فبعد طريان الانفصال عليه لا يبقى جسما بل ينعدم جسميته ويحدث
جسمان آخران اقول القابل للابعاد الثلاثة بالحقيقة هو الجسم
التعليمي اعني الكمية السارية في الجهات الثلث والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية
بالعرض وبتبعية كونه معروضا للجسم التعليمي فالجسم اذا طرأ عليه الانفصال
انعدم عارضه لا ذاته اعني الجسم التعليمي الذي كان قبل الانفصال وحدث
عارضان آخران اعني الجسمين التعليميين الحادثين بعد الانفصال
وقابلية الابعاد الثلاثة للجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم انفكاكه عن جسم تعليمي

[هامش: بالفعل — الطبيعي — تعليمي]

ما عنه فهو مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم المتعدد متصل
متعدد كما يقولون ان الهيولى مع الصورة الجسمية الواحدة متصل واحد
ومع الصورة المتعددة متصل متعدد فانهم يقولون ان الصورة الجسمية
متصلة في ذاتها لا تقبل الانفصال بل تنعدم عند الانفصال وتحدث صورتان
اخريان والهيولى لكونها في حد ذاتها لا متصلا ولا منفصلا باق في الحالين
ونحن نقول المتصل في ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث
والجسم الطبيعي لا متصل في حد ذاته ولا منفصل بل هو موجود باق في الحالين
فلا حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول الآن ان الجسم المجرد اذا طرء عليه
الانفصال لم يكن قابلا لابعاد الثلثة غاية ما في الباب انه كان قبل الانفصال قابلا
واحدا للابعاد وصار بعد الانفصال قسمين كل منهما قابل للابعاد الثلثة
فالحقيقة ان العدم من الجسم وحدته وطرء عليه كثرته والجسم حال كونه متصل
والانفصال كذلك يقولون ان الجسم شخص هو عند الوحدة هو بعينه حال
الكثرة لم ينعدم قط فكما يقولون ان المادة شخص هو عند الاتصال هو بعينه
عند الانفصال كذلك نقول ان الجسم شخص هو عند الوحدة اعني الاتصال
هو بعينه عند الكثرة اعني الانفصال غاية الامر انا لا نقول ان الجسم شخص
واحد بل شخص متكثر فان قيل اذا كان هناك قصعتان في كل منهما قدر
من الماء فلا شك ان كلا من المائين متشخص بتشخص به يمتاز عن الآخر فاذا جمعناهما
هما في كوز ترتفع عنهما الامتياز ويزول تشخصهما فينعدمان بانعدام تشخصهما
فلم يتم قولكم ان الجسم عند الكثرة هو هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط

التعليمي

قلنا المجموع ذينك المائين متشخص بامتياز عن سائر المياه وهذا التشخص باق لم يزل
ولذلك صح قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط اما الكل
وانما تشخص الجزء امتاز كل من المائين عن الآخر وبزواله الكثرة الجسم لا ذاته المعتق
بالكثرة فان قيل زوال هذا التشخص كاف في مقصودنا وهو لزوم انعدام
مجموع المائين فان كلا من المائين ينعدم بانعدام تشخصه الذي به امتاز عن
الماء الآخر فينعدم المجموع ايضا لانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات كل من المائين
بدون تشخصه الذي به امتاز عن الجزء الآخر فان هذا التشخص ليس من مقومات
المجموع الذي هو باق في حالتي الوحدة والكثرة انما هو مقوم لتشخص
كل من المائين مركب من معروض هو جوهر الماء وعارض به امتاز عن الماء الآخر
والمعتبر في تقوم المجموع هو المعروض دون عارضه ولكل جسم بسيطا
كان او مركبا مكان طبيعي يقتضي طبيعته حصوله فيه فلو اخرجه عنه قاسر يطلبه
اي الحصول فيه بالخروج على اقرب الطرق يعني اقصر الابعاد بينهما وذلك لانه
لو خلى الجسم وطبعه اي فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه
من الامور الخارجة عنه لكان له مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم لا في مكان
ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا ولا يمكن حصوله في ذلك المكان مستندا
الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان
نسبتها الى الامكنة كلها على السوية بل الى امر داخل فيه مختص به وهو المراد
بالطبيعة فهو مكان طبيعي له فلو فرض خروجه عن ذلك المكان لكان منافيا
لمقتضى طبيعته ومستندا الى قسر فاذا خلي وطبعه عاد الى ذلك المكان

در ثلاث

عن ه

الكل بانعدام ه

لا لذاته التي هو جزء من المجموع والحاصل ان تشخص كل من المائين ه

بانتفاء طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول انه ان اثر فاعله فيه
لان كان من الامور الخارجية التي يفرض خلوه عنها فلا نم انه عند تخليه مع طبعه
يكون [illegible] موجودا انضمام ان يكون حاصلا في مكان ما دون غيره وان لم يكن
منها اعني من تلك الامور الخارجية جاز ان يكون حصوله في مكان معين بفاعله
اما بايجابه او باختياره ثم يتغير ذلك بتغير الاختيار رد واجيب بان تخليه
الجسم مع طبعه لا يتصور الا بعد وجوده فاذا كان الجسم موجودا اما بالايجاب
او بالاختيار وفرض في هذه الحالة اعني حال وجوده معرى عن جميع التاثيرات
التي لا يكون من ذاته سواء كانت من فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا فلا بد
ان يكون حاصلا في مكان معين باقتضاء ذاته فتاثير الفاعل في وجوده من تتمة فرض وجوده
فلا يكون من الامور التي يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تاثيره في حصوله
في مكان معين باقتضاء فانه من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه
وجود ذاته اقول وفيه نظر لان الاين من الاعراض التي لا يمكن تخلف
الجسم في وجوده عنه كما صرح به المصنف في شرحه للاشارات من الاعراض فالفاعل
اذا اوجد الجسم اوجده في مكان ولا محالة اذ لا يتصور وجود جسم لا في مكان
فالتاثير في حصوله في مكان من تتمة تاثير الفاعل في وجوده وليس من الامور التي يمكن ان
يفرض خلوه عنها حال وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن
تحقق التاثير في وجود شيء بدون تحقق التاثير فيما هو لازم لوجوده فاذن
وجود هذا الكلام من تتمة فرض وجود الملزوم الثاني ان تخلية الجسم مع طبعه
وان كانت ممكنة في الذهن بالنظر الى ذات الجسم لكنها جاز ان يكون مستحيلة

او الايجاب

المحقق

الجسم

اللازم

بحسب نفس الامر ~~على ان له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير~~ فلا يتمشى الاستدلال
بها على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على
ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع الثالث النقض باجزاء العناصر
فانها لا تقتضي مواضع معينة بل في امكنتها حيث اتفقت فان الجزء الارضي
المائي ربما استقر في جزء من مكانه وربما استقر في جزء اخر منه مع جريان
الدليل فيها ودفع باجزاء البسيط من العناصر بانها اذا خليت وطبعها انقلب
بكليها فلا يبقى اجزاء موجودة فيه ما دامت اجزاء موجودة لم تخل وطبعها
لكن النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان العنصر الغالب
دون اجزاء اخر منه لا يدفع له ولا يجدي تخصيص الدعوى بان الجسم
البسيط يقتضي مكانا طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب واستدل
ايضا بان الاجسام اذا لم يكن لها قاسر يتوجه الثقال منها الى مركز العالم
والخفاف الى محيطه ولا شك ان ذلك بحسب اقتضاء الطبع اذ لا قاسر هناك
اقول هذا الدليل لا يفيد الدعوى الكلية وقال ثابت بن قرة ليس لشيء
من الامكنة حال تختص به دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا طالب له بطبعه دون
ما عداه واذا رمينا مدرة الى فوق فانما يعود الى مركز الارض لان الجزء يميل
الى الكل الذي يتصل به بعلته الجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم
ولو جعلت الارض نصفين وجعل كل نصف من جانب اخر لكان طلب كل منهما
مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض
ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلقت حجر المكان الذي هي فيه

يتبع

من جهة

المكان بعينه

بحصته

(مكان نفسه)
لأن حجلا اذا انقطع ذلك الحجر اليها لطلبه للامر العظيم الذي هو شبهه ولو
فرض انها تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان متوجه
بعضها الى بعض الى ان يلتقي حيث يتهيأ تلاقيها ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا
واحدا ومن المحال ان يلتقي الجزء لا جزء يطلب بل يكون غيره من جميع الاجزاء قربا منها (الواحد كل جزء)
وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء اذا تساوت هذا الطلب من ذلك استدارة الارض
وكريتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز ولما كان مذهب المفسر ان المكان هو
البعد لا السطح على ما يجي كان عنده لكل جسم مكان حتى المحدد للجهات فانه مع (دون السطح) (المفسر)
كونه محيطا بجميع الاجسام حاصل عنده في مكان واما القائل بان المكان هو
السطح المحوي للجسم الحاوي فليس المحدد عنده في مكان اصلا وان كان
ذا وضع بالقياس الى ما يحوته من الاجسام اذ ليس فوقه جسم يحويه فلو تعدد
انتهى يعني لا يكون المكان الطبيعي للجسم الواحد الا واحدا اذ [illegible]
طبيعيا ما فرضناه مكانا طبيعيا وذلك لان الجسم اذا كان في احد [illegible]
مع طبعه فان طلب الاخر فهذا المكان الذي هو فيه لان ليس طبيعيا
له لانه هارب عنه طالب لغيره وان لم يطلب الاخر حال كونه في احدهما فالاخر
ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلي وطبعه اقول على الطالب
لمكان ليس له وحدة مكانا طبيعيا احدهما لا يصح في كون هذا المكان طبيعيا
له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واجلا المكان هو مطلوب وايضا
اذا كان الجسم خارجا عنهما لا على سمتهما بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه
اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شيء منها طبيعيا او

او يتوجه الى احدهما فقط فالاخر ليس طبيعيا له والكل محال فالمكان الطبيعي
واحد اقول وقوع الجسم لا على سمتيها مانع من التوجه اليهما معا فلا يجامع كون
الجسم مخلى بطبعه فلعل منشأ الاستحالة اجتماع هذين الامرين المتنافيين
لا تعدد المكان الطبيعي ومكان المركب مكان الغالب او ما اتفق وجوده فيه
قالوا ليس للمركب مكان وراء امكنة البسايط لان المركب لا يقتضي زيادة
في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على امكنة البسايط
فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسايط بعينها ثم المركب اما ان يكون بسايطه
متساوية في قوة الميل الى امكنتها او يكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقي
فان كان الاول فالمكان الطبيعي له مكان هذا ما وقع في النسخ التي [illegible]
للمركب هو الذي اتفق وجوده فيه والا فمكان الغالب [illegible] ما علاه ويجذبه
الى مكانه فيكون الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك المكان واعترض عليه اولا
بان المركب المتساوي البسايط لو اخرج عن المكان الذي اتفق وجوده
فيه [illegible] طبعا بل يسكن اينما خرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا
له اقول فيه نظر لان الحركات الطبيعية تشتد بساطتها عند القرب
من امكنتها وتنقص عند البعد عنها فالمركب اذا كان متساوية بسايطه (في مكان له)
بحسب قوة الميل الى امكنتها لا يكون ذلك المركب في مكان آخر متساوي النسبة
الى امكنة بسايطه بل يكون اقرب الى مكان بسيط فيغلب ذلك البسيط على سائر (من بسايطه)
البسايط ويجذبه الى مكانه ودا ما انا فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية
يقتضي حصوله في مكان الجزء المطلوب وكذا الشكل يعني كما ان لكل جسم

حكانا طبيعيا كذلك لو شكل طبيعي ايضا وذلك لان الجسم لو خلي وطبعه لاحاط به حد او
حدود على الوجه تناهي الابعاد كما سيجي بيانه ويكون لهذه الجهة تلك الاحاطة معينة كالمعين
بالشكل الا ان تلك الجهة ثم ان تلك المعينة لا بد لها من علة وقد فرضنا انه لا موثر خارجيا
فعلتها طبيعة الجسم لا غير واعترض عليه بان الشكل يتفرع على تناهي الابعاد والشكل من طبيعة
الجسم لا يقتضي تناهي الابعاد وما يعرض للشي بواسطة ليست مستندة الى ذاته الكون
عارضا لذاته ثم قيل هذا بعينه وارد في المكان ايضا لان حصوله فيه موقوف على وجود
المكان الذي لا يستند الى ذات الجسم واجيب بان وجود الكل لا يتصور فيه غير مكان
عند القائلين بانه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو هو بخلاف تناهي
الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو هو والواسطة اذا لم يستند الى ذات
الشي ولم يكن لازما كانت امرا غريبا قطعا بخلاف ما يستند الى ذاته وهو ظاهر اذ يلزم
ذاته من حيث هو هو فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الشي فلا يكون امرا
غريبا ايضا ثم ان الشكل يتفرع على القول بان المكان هو السطح فلا يكون لازما
لوجود الجسم كما في المحدد بل يتفرع على وجود حاو وهو امر غريب قطعا والطبيعي
هو الكرة يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة في
الجسم البسيط واحدة والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا
وكل شكل غير الكرة فيه افعال مختلفة لان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا
وآخر سطحا وآخر نقطة واعترض عليه بالمنع والمعارضة والنقض اما المنع فهو
لا نسلم ان تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا لم لا يجوز
ان يكون هناك جهات مختلفة يصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في القابل الواحد

جسم م

سوى م

امور مختلفة والثابت بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه
آثار متعددة واما المعارضة فتقريرها ان البسائط لا يجوز ان يشترك في الشكل لان
اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستلزم
اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم اتحاد العلل فان قيل الاشتراك
في المعلول الذي يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق الاولى ان لا يستلزم الاختلاف فيها في
مجال الممكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن استناده الى الطبائع المختلفة
فلم جزمتم بان الشكل طبيعي واجيب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض
المقادير وعروض المقادير مستند الى الطبائع فلا بد من استناد الاشكال اليها نعم
الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق
والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض فمن وجوه
الاول ان الارض بسيطة وليست كرية لما عليها من الجبال والوهاد واجيب
بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجية وعينا كالرياح والا
مطار والسيول ونحوها فانثلم بها جوانب من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما
حصل لها من الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضي
لتلك المحسوسات فيكون خروجها عن الشكل بتلك الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء
طبيعتها هذا الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى
طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي
يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشي ولما يمنع من حصول ذلك الشي
وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا

اختلافها في الطبيعة واختلاف المعلولات يستلزم

الطبيعي م

لكنه حافظ للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف الافتقار الاول بل مع كل
لو خليت وطبعها لكن لما ازال القاسر الشكل ورجع الكيفية حافظ للشكل
القسري ومانعه بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك وثانيها ان
للافلاك الكوكبية فيها نقر متمكن الكواكب فيها مختلفة اذ هي مساوية لمقادير الكواكب
المختلفة الاقدار المالية لتلك النقر وبالوضع ايضا لان تلك النقر موجودة في جانب من
الفلك دون آخر وكذا الكرة المتمم تختلف جانباه بالدقة والثخن فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة
في مادة واحدة واجيب بان الاختلاف المذكورة ليس مستندا الى الطبيعة
الواحدة بل الى صور متعددة فان الفلك فتحصل الصورة نوعية يقتضي كرية
شكله لكن اتصل بصورة اخرى اقتضت منها كرة اخرى يختص بها هي كوكب
او تدوير او خارج مركز فيلزم من ذلك ان يبقى في الفلك الاول نقر او متمم
مختلف الثخن فان قيل حصول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد
او لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك اجيب بانه
يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض المواد مستندا الى اسباب يعود الى
الفواعل كما جاز استناده الى امور يعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم
اجتماع صورتين نوعيتين في الكوكب والتدوير والخارج المذكور وهو محال
فانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون
بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل بالفلك صور متعددة هي مبادي
افعال مختلفة جاز في ساير البسايط ايضا فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وثانيها
يرفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر باقية في المركب وقد حلت فيه صورة اخرى

نوعية

عنصرية

نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل هناك صورتان نوعيتان
والثاني بان معنى تركب القوى ان يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء آخر منه قوة
اخرى حتى اذا كان لجزء آن كان له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك اذ
الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل
صورة يفرض في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا يقتضي
الا شكلا مستديرا وثالثها ان القوة المصورة قوة طبيعية تفعل الاشكال
الاعضاء عندهم فهي اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها
ان كانت بسيطا يلزم ان يكون الشكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا
كان الحيوان كرات بعدد البسايط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك
القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل
واحد فان لم يكن البعض مانعا للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان
الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع الاجسام ما يمنعها
عن ذلك واجيب بانا لا نسلم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها
مركبا يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب
فعلها في واحد وكذلك لا نسلم انها اذا كانت مركبة في مركب يلزم ان يكون الحيوان
كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحد واحد
في واحد واحد وذلك ممنوع والمعقول من المكان البعد الذي كان موجودا لانه
مقصد المتحرك ولانه مشار اليه بالاشارة الحسية فانه يقال الجسم هنا او هناك
ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يقدر له النصف والثلث والربع الى غير ذلك

ولانه يتفاوت زيادة ونقصانا ولا يتصور شي من الامور المذكورة للعدم

المحض ويمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية اما للثقال فالمركز واما *(الحركة)*

للخفاف فالمحيط وكلاهما موجودان واما في الحركات الارادية فموضع خاص له بالنسبة

الى الاجسام التي في سمت حركته والاشارة الحسية لا تقتضي وجود المشار اليه في

الخارج فان الحكماء ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقاط ولا السطوح *(الحكماء)*

من الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا مفصل فيها مع انه تجوز الاشارة الحسية

الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح

فلا يلزم عدم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج وانقسام

الخلاء انما هو بحسب فرض موهوم الى فراغ اخر [illegible] التقدير بالنصف والثلث

والربع الى غير ذلك من الاجزاء وكذا التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو

بحسب التوهم ولان الجسم بكليته في مكان وما له مكان لا يجوز ان يكون المكان امرا

غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان

يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم

بكليته فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا

عرضيا لامتناع الجزء وما في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن والا لانتقل

بانتقاله بل فيما يحويه فيجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا

لم يكن حاويا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من

المحوي كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه كابن سينا والفارابي وغيرهم من الحكماء *(الفلاسفة م)*

وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم

بحيث ينطبق احدهما على الاخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي

هو المكان اما ان يكون امرا موهوما هو ما يشغله الجسم ويملأه على سبيل

التوهم كما هو مذهب المتكلمين واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز

ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام

فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا لقيامه بذاته وتوارد المتمكنات

عليه مع بقائه بشخصه فكان جوهرا متوسطا بين العالمين اعني الجواهر المجردة

التي لا تقبل الاشارة الحسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة وحينئذ

يكون الاقسام الاولية للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور والى هذا

الاحتمال ذهب افلاطون ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين فلا

مزيد للاحتمالات على الثلثة ولما اقمنا الدليل على كونه موجودا

بطل مذهب المتكلمين بقي الاحتمالان الاخران يبطل واحد منهما ويتعين

الاخر بالضرورة واختار المحقق ان المكان هو البعد وقال فان

الامارات تساعد عليه فان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين اطراف

الاناء ولا شك انهم يريدون باطراف الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة

وما بين اطرافه هو البعد الممتد في داخله لا سطحه الباطن اذ هو فيها وايضا

فانهم يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون ممتليا ولا يقولون ان

السطح يكون فارغا قد يكون ممتليا وايضا فحكم الذهن بان الجسم هنا او هناك *(العقل)*

لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم ام لا واعلم ان البعد عند الاطلاق [illegible] وهو

الحال في الجسم [illegible] مساوية ومنه مفارق لا يحل في الاجسام [illegible] بجملتها [illegible]

بحيث ينطبق عليه بعد التمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة جواب
عن حجة القايلين بان المكان هو السطح تقريرها ان المكان لو كان هو البعد
وهو موجود لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين اعني نفوذ البعد القايم
به في البعد الذي هو مكانه وتجويزه يودي الى تجويز دخول اجسام العالم في
حيز خردلة وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل البعدين الملاقيين
للمادة لان تجويزه يودي الى تجويز دخول الاجسام العالم في حيز خردلة
واما البعد المجرد الذي لا يتقوم بالمادة فيمكن ان يحل فيه الاجسام ويلاقيها
بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق عليه بعد التمكن ويتحد به بحسب الاشارة الحسية
ولا امتناع في ذلك لخلوه عن المادة فتجويز التداخل
فيه لا يفضي الى الاستحالة المذكورة واعترض عليه بان منشا امتناع التداخل
هو العظم والامتداد فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد اصلا جاز التداخل
فيه مطلقا كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة او جهتين فقط امتنع
التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول
دون العرض وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل ما
اتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان
بديهة العقل حاكمة بان ما لا حجم ولا عظم له اصلا اذا لاقى بكليته لملاقاه باسره
ولا يتصور في احدهما شيء خال عن الآخر ولا يكونان معا اعظم من احدهما فقط
وذلك هو التداخل وبان ما له حجم وعظم اذا لاقى نظيره في الجهة التي اتصافا
بالعظم فيها كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات

ذكرتم

كالخطوط ه

للاعظام

للاعظام للاحجام الموجبة لجواز فرض الانقسام وهي المقادير والابعاد
دون الهيولى اذ ليست منقسمة لذاتها وكذلك الصورة الجسمية
فان انقسامها لانفهام المقادير لكنها مستلزمة للمقادير والحاصل
ان امتناع التداخل انما هو لاستلزامه كون الكل ليس باعظم من
الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا يمتنع فيما له عظم من جهة
دون اخرى اذا كان من الجهة التي ليس له من تلك الجهة
عظم فظهر بما ذكرنا ان امتناع التداخل ليس مطلقا في الابعاد سواء
كانت مادية او غيرها فان قال الامام في الملخص لو امكن ان يتشكك
العقل في ان هذا البعد الموجود بين طرفي هذا الاناء بعدان
مع ان بعد المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فيتشكك في
ان هذا الشخص الانساني الواحد هل هو واحد في الحقيقة
او اشخاص متعددة اقول فيه نظر لان القايلين بان المكان
هو البعد لم يقولوا انا اقمنا البرهان على ان المكان بعد موجود
منطبق على البعد القايم بالجسم وهما موجودان متغايران وحكم الحس
بانه ليس هنا الا شخص واحد لتعارضه مع البرهان ليس مقبولا
بل محمول على انه لم يتميز بينهما في الاشارة الحسية كما ان البرهان
لما دل على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة ولهم وجوه اخر
منها انه لو كان المكان هو البعد فلا يخلو اما ان يكون قابلا للحركة
الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان فيلزم ان يكون له

الاشارة صح

لم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد بل حكمنا ان هناك موجودين احدهما الهيولى والاخر الصورة صح

مكان وينقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية وهو
محال لما مر في ابطال التسلسل وللزم جميع الامكنة الغير المتناهية
لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة
فيفتقر الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا
في جملة تلك الامكنة لكونه واحدا منها ولان يكون خارجا
عنها لكونه ظرفا لها وذلك محال واما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم
ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافي
لقبول الحركة وملزوم منافي الشي مناف لذلك الشي
اقول يمكن الجواب بانا نختار ان البعد قابل للحركة الاينية
ونمنع لزوم البتة قوله يلزم ان يكون للمكان مكان
قلنا نعم لكن على سبيل الامكان لا على سبيل الوجوب
فان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال
من مكان الى مكان فهذا الامكان وهذا المكان انما يقتضي
امكان ان يكون للمتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم البتة
وانما يلزم ان لو وجب ان يكون لكل مكان وهو غير واجب
كما بينا ومنها ان البعد في نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع
تجرده عن المادة على ما يدعونه في البعد الذي هو
المكان واما ان يستغني عنه فلا يحل في المادة على ما هو شان
البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل

اختصاصه به بحيث يفتقر اليه في التقوم فلا بد لما يتسل
من انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل
ويعرض له الحلول فيه ومنها انه لو كان
المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع
البعدين اعني البعد الذي هو المكان
والبعد القائم بالجسم وفيه اجتماع المثلين
واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون
البعد القائم بالجسم مخالفا في الماهية
للبعد المفارق ولئن اشتركا في ذاتي
او عرضي وهو مطلق البعد فلا يمتنع
اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء المحل
واختصاص البعد المفارق بامكان
النفوذ فيه ولا يلزم اجتماعهما من اجتماع
المثلين ولو كان المكان سطحا
لتفاوتت الاحكام اشارة الى
احتجاج القائلين بان المكان
هو البعد تقريره لو كان المكان
ليس هو السطح الباطن للجسم الحاوي

والا لتفاذت احكام جسم واحد في
حالة واحدة بيان الملازمة ان الطير
الواقف في الريح الهابة ساكن بالضرورة.
ويلزم من كون المكان هو السطح ان
يكون متحركا في تلك الحالة لانه
يتبدل عليه السطوح المحيطة به
مع ان تبدل الامكنة اما نفس
الحركة الاينية او ملزوم لها
فيلزم اجتماع الضدين اعني الحركة
والسكون في الطير المذكور
وايضا المنقول من بلدة الى بلدة
في صندوق يكون متحركا بلا شبهة
ويلزم ان يكون ساكنا لان السطح
المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان
ملزوم للسكون او نفسه لان تبدله
لازم الحركة او نفسها واجيب
عن الاول بان استبدال
الامكنة اذا كان ناشيا من

متمكن فيها كان حركة واذا
كان ناشيا من غيره كما في الطير
الواقف في الريح الهابة لم يكن
حركة وعن الثاني بان المتحرك بالذات
هو الصندوق واما ما فيه فهو متحرك بالعرض
كساكن السفينة والمتحرك بالعرض
لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة وانما
الموصوف بها حقيقة ما يلابسه ويتعلق
به ووصف المتحرك بالحركة بالعرض وصف له بحال متعلقه
اقول لكن اذا قيل يلزم ان يكون
انسان محفوف ~~اذا سا~~عر بكرباس مثلا بحيث
لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير محفوف اذا سافر
من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا بالعرض
لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت
في الماء الجاري اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لا يفارق
سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة فلا دفع
لوروده لم يتم المكان اشارة الى دليل آخر للقائلين بان المكان
هو البعد وتقريره انا نقطع بان لكل جسم مكانا فلو كان المكان هو السطح

لزم ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا
يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له فليس المكان يعم الاجسام
كلها والقايلون بالسطح يلتزمونه جوابا عنه فقط
لقايلهم لكلهم فانهم لما اثبتوا المكان الطبيعي
للاجسام قالوا انه يجب بالفعل فيلزم ان يكون
للمحدد حيز مكان بالفعل اذ هو مطلوب بالطبع
بناء على قولهم لا تماس في الافلاك بالضرورة
ان كل جسم له طلب وطبعه لكان في مكان
فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون له
في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه
اثبات المكان الطبيعي فما بالهم نسبوا
ذلك وانكروه حيث الزموا به
فالقايلون بان المحدد لا مكان له مناقضون
لا نسمع فيما ادعوه هناك بل نقول كيف لا يكون
للمحدد مكان وان الحركة الوضعية
التي لا تقتضي تبدل المكان انما هي
تعرض للمحدد من حيث المحدد من حيث
هو مجموعه واما نصفاه المتمايزان بحسب ما يعرض لهما كونها

فرق

فرق الارض او تحتها فلا شك انها يستبدلان المكان ولها نقلة من مكان الى
مكان آخر فكذلك جميع الاجزاء المحدد يستبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته باستدارة
ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقلة من مكان الى مكان آخر لم يكن
للقمر والشمس وساير الكواكب نقلة اصلا والضرورة تبطله الا ترى انها تارة فوق
الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون منتقلة من مكان الى آخر مع ثبوت حلقه
لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ومستبدلا بسبب حركته الوضعية
لمكانا آخر كان المحدد وكله في مكان مركب من امكنة اجزائه فيجب ان يكون
المكان هو البعد دون السطح معنا وقد قيل ان لهم ان يخصصوا قولهم كل جسم
له حيز طبيعي لكان في مكان بالاجسام التي لها مكان فيخرج عنه ما لا مكان له وان
يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية
قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الفلك
المركوزة هي فيها فان المعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور
الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها عن مكان الى مكان
فليس مما علم بالضرورة ولهم وجه آخر هنا انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه
الحجر المسكن في الهواء فلا ادعاه الهواء لم يبطل والسطح الذي كان محيطا بذلك
الحجر وقد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح
الذي قد بطل ومنها ان المكان مقصد للمتحرك بالحصول فيه ومقصود المتحرك بالحصول
فيه يجب ان يكون موجودا حال الحركة ليتصور كونه مقصودا بالحصول فيه فالمكان
الذي يقبله الثقيل المطلق وهو الذي تقتضي ان ينطبق مركزه على مركز

بالاستدارة ح

الافلاك
المركوزة ح

~~دون السطح الذي بطل ومنها~~
~~ان المكان مقصد المتحرك~~ ح

الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يعرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه
ولا سطح هناك موجود محيط بهذا الثقيل وكذا ما يتصل بالخفيف المطلق
وهو الذي يقتضي ان ينطبق بمحيط مقعر فلك القمر كقطعة من
النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يعرض هذا الخفيف متحركا طالبا
للحصول فيه ولا سطح هناك موجود محيط بهذا الخفيف فدل على ان
المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف ومنها
ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن منطبق على المكان
مالئ فيجب ان يكونا متساويين واذا كان المكان هو السطح لا يكونان
متساويين فان الشمعة المدورة اذا جعلت في صفحة رقيقة كان
السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلتها الصفحة
مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم
في الحالين واحد وايضا اذا حفرنا في جسم حفرة عميقة فقد انتقص
الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوي وايضا
اذا [illegible] في الجسم والظرف الماء المملوء اذا صب منه بعضه
كان ذلك الظرف مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له
كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء [illegible]
والمكان اعني السطح الباطن بحاله ومنها ان المكان المتمكن مالئ لمكانه
منطبق عليه كما مر آنفا فلا يتصور ذلك الا بان يكون في كل جزء من المكان
جزء من المتمكن بدون ان يكون كل جزء من المتمكن ايضا في جزء من المكان

فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء المتمكن في مكانه مكان اصلا
وبعضها ان الجسم انما يكون في مكانه بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان
هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفع هذه الوجوه الثلثة
بان معنى كونه مالئا انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق بسطحه الظاهر
ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه بتمامه في داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه
ملاق لجزء من مكانه فهذا المكان الذي يصح عليه الخلو عن شاغل القايلون بان
المكان هو السطح مع بعض القايلين بالبعد المجرد والموجود لم يجوزوا ان يخلو
المكان عما يشغله وعليه المصنف والباقون منهم مع القايلين بالبعد المفروض
على جوازه وهم اصحاب الخلاء والاستاد حركة المعاوق حركة عديمه
عند فرضنا معاوقا اقل بنسبة زمانيهما احتج المانعون بانه لو جاز ذلك
لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق
واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض حركة الجسم في فرسخ مثلا
عن الخلاء ولا محالة يكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم
بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة يكون اكثر لوجود العائق
ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء ارق قواما من
الملاء الاول بحيث يكون نسبة معاوقته اي معاوقة الملاء الغليظ كنسبة زمان
حركة الملاء الغليظ اي يكون معاوقة الملاء الرقيق عشر معاوقة الملاء الغليظ
فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت
المسافة والمتحرك والقوة الحركة لم يكن السرعة والبطء اعني قلة الزمان

في زمان الحركة ه

حركة الخلاء الى زمان ه

وكثرة الاجسام قلة المعاوقة وكلاهما فيلزم ان يتساوى زمان
حركة ذي المعاوق اعني التي في الملاء الرقيق وزمان
حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء وفيه نظر
نظرا اما اولا فلانا لا نم [illegible] امكان
قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يمكن لو لم ينته القوام
في مراتب الرقة الى ما لا قوام له اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد في تلك
المراتب قوام على نسبة زماني الخلاء والملاء وعدم الانتهاء ممنوع فلم لا يجوز
ان يتحقق المعاوقة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه سلمنا
عدم تقدم الاحتمال المذكور اعني ان لا يوجد معاوقتان على النسبة
المذكورة ولكنه عدم التوقف ايضا فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى
زمان الملاء على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقتين فان الاولى من النسب
المتقاربة والثانية من النسب العددية وقد تبين في اقليدس انه يجوز ان يكون
لمقدار الى آخر نسبة لا يوجد مثلها بين العددين فلا يتم قوله اه اما ثانيا فلانا لا نسلم امكان
الحركة بدون معاوقة من الملاء في زمان اذ لا يمكن فان امكن فليفرض مثلا
زمان الحركة في الملاء الغليظ كساعة فلا بد ان يكون المفروض بازاء نفس الحركة والباقية
كتسع ساعات بازاء معاوقة الملاء الغليظ فزمان حركة الملاء الرقيق
في المثال المفروض ينبغي ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة وعشر
ساعة لاجل معاوقته اذ المفروض ان معاوقته عشر معاوقة الملاء
الغليظ فالزمان الذي بازاء معاوقته عشر الزمان الذي بازاء

فنسبته

المقوام

تلك النسبة

المثال

الغليظ

معاوقة

معاوقة الملاء الغليظ فلما يلزم ان يكون الحركة مع المعاوق
كهي لا معه واذا لم يمكن بطل المستند لا لكم هذا لان حاصله
ان الخلاء محال اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه
مع الامور الممكنة محال لكنه يلزم من فرض وقوعه مع فرض
الحركات الثلث المذكورة على الوجه المذكور مع ان كل واحد منها
ممكن وكذا اجتماع تلك الامور ايضا ممكن تساوي زماني ذي المعاوق
وعديم المعاوق وانه محال قطعا فالخلاء محال فاذا اعترفتم بان
الحركة بدون معاوقة من الملاء لا يمكن ان يكون في زمان فقد اعترفتم
باستحالة احدى تلك الحركات الثلث اعني الحركة في الخلاء على الوجه المذكور
اعني كونها في زمان ولزمكم الاعتراف ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض
اورده بعض المتاخرين بوجه آخر وهو ان الحركة بنفسها يستدعي
زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فيجتمعان واحدهما المعاوقة ويختص باحدهما
فاقدهما فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما
يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد
انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك المحال المذكور والمصنف
مهمل للجواب عنه مقدمة هي ان كل حركة لا بد ان يكون على حد ما
من السرعة والبطوء لانها لا محالة يكون على مسافة وفي
زمان فاذا فرض حركة اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك
ذلك الزمان او ضعفه كانت اسرع او ابطأ من الاولى

وان م

فان كانت تلك الحركة نفسانية اي صادرة عن شعور وارادة جاز
ان يجرد النفس من السرعة والبطؤ بان تتخيل ملائمة حدهما وتبعث
عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة او البطيئة واذا كانت
طبيعية او قسرية احتاجت في تحديد حالها من السرعة والبطؤ الى معاوق
وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها بالملائمة وغيرها
حتى يمكن استناد الحدود المختلفة اليها فهي بحسب ذاتها يكاد تحصل الحركة في
غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك احتاجت الحركة الى ما يحدد حالها وكذلك
القاسر لا تفاوت فيه لان المفروض تحريكه بقوة واحدة وكذلك القابل للحركة اعني
الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده فلا بد من امر آخر فيعاوق المتحرك
في تاثيره والا لم يدخل لعدم الحائل في اقتضاء حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج
عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام مانية المسافة من الاجسام فيختلف باختلافها
رقة وغلظا كالهواء والماء فتفاوتت حدود الحركة بالسرعة والبطؤ واما غير
الخارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشي لا يمكن ان
يقتضي امرا او يتقض بالعوق عن اقتضائه ذلك بل هو الذي
يعاوق القسرية وهو الطبيعة والنفس الآن مما مبدا الميل
الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي
ارتفاع السرعة والبطؤ عن الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل
ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع
عدم معاوق خارجي فنفوا وجود الخلاء وتارة على وجود معاوق

حالها م

يكن م

امتناع م

داخلي

داخلي فاثبتوا مبدا ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا ولعل
تمهيد تلك المقدمة اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما ان يقال ان
الحركة بنفسها يستدعي شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطؤ شيئا آخر
لانا بينا ان الحركة يمتنع ان يوجد الا على حد ما منها فهي منزلة بغير موجودة
وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن
ان يستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطؤ في زمان
لكانت بحيث اذا فرض وقوعها اولا في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت
الحادثة اسرع وابطا من المفروض فكانت مع حد من السرعة والبطؤ
حين فرضناها لا مع حد منهما هذا خلف والحاصل ان المعترض جعل الدليل ماخوذا على
الحركتين الطبيعية او القسرية ثم يدعي ان تتساوى الحركتين لا يكونان على حد ما من
السرعة والبطؤ الا بسبب المعاوق فاذا فرضت الحركة معزولة عن المعاوق
فكان هذا فرضا للحركة منعزلة عن السرعة والبطؤ ثم يلزم ايضا ذلك ان الحركة
بدون احدهما غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا فتبين ان الحركة منعزلة
لا يستدعي شيئا من الزمان فنزعم ان قول المعترض ان الحركة بنفسها يستدعي
زمانا وبسبب المعاوقة زمانا آخر معناه ان الحركة اذا لم يكن معها معاوق يستدعي
زمانا وليس كذلك بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها يستدعي زمانا لا من جهة ان
يكون للمعاوقة دخل في ذلك الاستدعاء ثم بانضمام المعاوقة اليها في الاستدعاء
يستدعي زمانا آخر وهذا المعنى لا يقتضي ان يكون للحركة لا مع معاوق مستدعية
لزمان والعجب مع كونه علامة في التحقيق بمقدمات اكثرها في محل

انه لايمكن

وجه

المنع ولم يتعرض لجميع الدليل وبابطاله يندفع تبيانه على ما مر تقريره مشروحا
وأما المنع فهي ان قوله وكذلك القاسر لا تتفاوت فيه ان اراد ان القاسر في
الحركات الثلاث المفروضة في الدليل المذكور لا تتفاوت فيه فلو كان المجرد معه
القاسر لزم ان لا تتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطوءا في تلك
الصور الثلث فذلك هو مطلوب المعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية مع
قطع النظر عن المعاوق يتحقق قدرا من الزمان وحدا ما من السرعة والبطوء
وهو محفوظ في الصور الثلث لا تتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق
وتتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر لا تتفاوت في ساير الحركات القسرية
ايضا فلو كان معه المجرد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت
اسراعا وابطاء فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذا القابل
للحركة اعني الجسم المتحرك لا تتفاوت فيه ان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من
امر آخر يعاوق المحرك في تاثيره والا لم يكن له مدخل في اقتضاء حدوث
الحركة ايضا ممنوع فان ذلك الامر الآخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل نقول
ان ذلك الامر الآخر هو الميل قال المصنف في شرح الاشارات ان الحركة
لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شيء واحد
بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة
العارضة فما هو سريع للشيء بالقياس الى شيء هو بعينه بطيء بالقياس
الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت
الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كان

معاوقه

فلو فرضنا

نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان
صدور حركة معينة منها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا
يشتد ويضعف بحسب اختلاف ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر
والصغر او الكيف اعني التكاثف او التخلخل او الوضع اعني
انضمام الاجزاء وانتشارها او غير ذلك وذلك الامر هو الميل وهذا
الكلام صحيح فيما يحدد الطبيعة حال الحركة من السرعة والبطوء هو الميل وليس هناك
ان ذلك الامر الآخر يجب ان يكون معاوقا للحركة في تاثيره فلان أن قوام ما في
المسافة من الاجسام لم لا يجوز ان يكون امرا غير القوام كالقوة الجاذبة للمقناطيس
مثلا فانا اذا اخذنا بيدنا قطعة من المقناطيس وطرحنا قطعة من الحديد ثم ارسلنا
الحديد فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه في الحركة قوة المقناطيس ويتفاوت
في الحركة بحسب تباعده من المقناطيس وليس بسلم فلانه ان غير الخارج لا يمكن ان
يعاوق الحركة الطبيعية ثم اذا كان الشيء لا يمكن ان تنبعث [illegible] ولا يتحقق ما يوجد
عن اقتضاء ذلك قلنا غير لازم وانما كان يلزم لو لم يتعدد غير الخارج لكن يتعدد كالطبيعة
والنفس واحدهما يقتضي الحركة والآخر يعوقها عنها كالطير اذا سقط عن مكان يشغل
وهو يطير الى فلا تم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء لان حاصله التلخيص
ان الحركة لا بد فيها من معاوق يحدد ما فيها من الاسراع والابطاء والحركة
الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج فاذا لم يكن
هناك معاوق خارج ايضا وذلك لا يتحقق الخلاء انتفى المعاوق

بالكلية ويلزم من انتفائه انتفاء الحركة فبهذا المنع يتجه الى المقدمة القائلة
بان الحركة الطبيعية لا يتصور فيها العائق الغير الخارجي سلمنا ذلك لكن
نقول احد العائقين كاف في تحديد حال الحركة من الاسراع والابطاء
فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم العائق الخارجي
اعني على امتناع الخلاء لان العائق الداخلي لم يحدد حال الحركة
من الاسراع والابطاء لكن هذا المنع في التحقيق منع لتراد لكفاية القابل بالحركة
اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض الخلاء وقد مر وكذا لا يتم الاستدلال
بالحركة القسرية على وجود العائق الداخلي اعني على مبدأ الميل الطبيعي لان
العائق الخارجي اعني قوام مائية المسافة كاف في تحديد حال الحركة ولا يخفى
ان هذا الاستدلال على هذا المطلب لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان
قوله ولاجل ذلك استدلت الحكماء بما بين الحركتين تارة على
امتناع الخلاء وتارة على وجود مبدأ الميل الطبيعي في الاجسام التي
يقبل الحركة القسرية ومنهم من زعم ان معناه ان الحركة بما هي هي لا تنقص قدرا
من الزمان فقال ان الجواب الصحيح عن تجويز انتفاء الحركة بتنقيصها قدرا من الزمان
انه لا يجوز ان تنقص الحركة الا قدرا زمانا معينا والا لجاز وقوع الحركة في نصف
ذلك الزمان وهو باطل لان نصف تلك الحركة واقع في نصف ذلك الزمان ولا شك
ان نصف الحركة حركة بل الحركة من حيث هي حركة لا يستدعي الا زمانا مطلقا
ومسافة مطلقة واما المعين من الزمان فهو الحد المعين من السرعة والبطؤ ليس كذلك

الداخلي

آنفا

نقصها

وما يقال الزمان

فان كلام المعترض انما هو في الحركة المخصوصة المفروضة في الاستدلال ثم ان هذا
الجواب انما يتم لو بين ان لتلك الحركة جزء موجودا في الخارج والا كان انقسامها
بمجرد الوهم لا يكفي في هذا المقصود او بين ان انتفاء الحركة في جزء من ذلك الزمان
الذي فرضنا انه يقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر وانما لم يبين ذلك ايضا
بيان امكان وقوعها الا بحسب التوهم اذ يمكن ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما
بحسب نفس الامر فكلا الجواز ان يقال الزمان الذي يقتضيه ماهية الحركة فلا يقبل
القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف يتأتى الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان
فدفعه بان الفعل بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى بان لكل جزء من اجزاء الزمان
الذي فرضنا انه يقتضيه ماهية الحركة زمان وظرف لجزء من اجزاء الحركة الواقعة فيه
وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه ايضا مسافة
ويعلم بان ماهية الحركة من حيث هي حاصلة لا ابتع في اي جزء كان من الاجزاء
المفروضة للزمان فلا يقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان بل تقتضي
مطلق الزمان ولما كانت الجهة مناسبة للمكان لان كل واحد منهما مقصد
للمتحرك الاينى الا ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه والجهة مقصد المتحرك
بالوصول اليها والقرب منها ولان كل واحد منهما مقصد الاشارة الحسية
اشار البعد الذي عن بحث المكان الى مبحث الجهة فقال والجهة طرف الامتداد
الى حيث في ماخذ الاشارة وليست منقسمة في ماخذ الاشارة لما ذكره
انه طرف الامتداد الحاصل فيه فاما ان لا يكون منقسمة اصلا فيكون نقطة

حكما مطابقا للواقع

او يكون منقسمة في امتداد آخر فيكون خطا، وفي امتدادين لو ثلث فيكون سطحا
فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد يسمى نهاية وطرفا وبالنسبة الى الحركة والاشارة
يسمى جهة" فان قيل فالجهات على ما ذكرت اما النقاط او السطوح او الخطوط
وهي قائمة بالجسم فتتحرك بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها
والقرب منها كما ذكرت سابقا وايضا يلزم ان يكون جهة الفوق والسفل
ايضا متبدلين اقول نعم لا يتصور حركة الجسم الى الجهة التي تكون
قائمة بالمتحرك بحركته واما حركته الى جهات تقوم بالجسم الآخر او حركة الجسم الآخر الى
جهات تقوم به فلا مانع عنها والتبدل في جهتي الفوق او السفل انما يلزم
على تقدير حركة الفلك المحدد لهما وخروجه عن مكانه وذلك ممكن والا لم يكن محددا
فان جهة اليمين من الانسان مثلا انما تتبدل بتبدله لانه من اليمين والمحدد لهما اليمين
فان اليمين هو ما يلي اقوى جانبيه فاذا استدار على نفسه صار ما يلي
اقوى جانبيه يلي اضعفهما فيصير اليمين يسارا وهي من ذوات
الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة اشارة
الى الاستدلال على كون الجهة امرا موجودا ذا وضع بانها مقصودة
بالحركة وبالاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى للاشارة
ومقصدا بالحركة وكذا الموجود الذي لا وضع له وقد عرفت
مما مر آنفا من الفرق بين المكان والجهة فساد قوله المقصودة
بالحركة للحصول فيها وان الصواب ان يقال وصولا اليها

او الخطوط او السطوح

اوقربا

اوقربا منها والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما غير متناه
والجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال
والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو
فوق وسفل فان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق
قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله
ثم اذا توجه الى المغرب يتبدل الجميع وصار قدامه خلفه
وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس واما الفوق والتحت
فلا يتبدلان لان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي
رأسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار رأسه من تحت
ورجله من فوق فهما جهتان واقعتان بالطبع لا يتغيران
الا بالفرض والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية
لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات غير
متناهية ويكون كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور وليس بمحقق وسبب
الشهرة ان الانسان على رفاهية اما العاقل فلان الانسان يحيط به جسمان عليهما
اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم فالجانب الذي هو الاقوى في الغالب
يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه الى الحركة بالطبع وهناك
حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي رأسه بالطبع يسمى
فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عندهم سوى ما ذكر وقفت اوهامهم
على هذه الجهات الست والحق وهاية سائر الحيوانات ايضا ثم

عموا اعتبارها في ساير الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة في ذلك الوجه اما
الخاصي فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوايم وللكل منها
طرفان فللكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض يتوقف على اختصاص الاجزاء
المتمايزة في الجسم وطرفا الامتداد الطولي يسميان الانسان باعتبار طرفي قامته حين هو
قايم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميان باعتبار عرض قامته باليمين والشمال
وطرفا الامتداد الباقي يسميان باعتبار سمك قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي
يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد على قوايم فان العامة لا يكون
فيها وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها ولا شك ان قيام بعض الامتدادات
على بعض غير متناهية

الفصل الثاني في الاجسام وهي قسمان فلكية

وهي الافلاك بما فيها من الكواكب وعنصرية هي العناصر بما فيها من المواليد
الثلث اعني المعدنيات والنباتات والحيوانات اما الفلكية فالكلية منها يعني
الافلاك التي ليست اجزاء الافلاك اخر تسعة واحد منها غير مكوكب ولذلك
يسمى بالفلك الاطلس تشبيها بالاطلس الخالي عن النقوش محيط بالجميع ولذلك
يسمى بفلك الافلاك وبالفلك الاعظم وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب
السيارة السبعة على الترتيب المشهور وهذه الافلاك هي التي لم يجوزوا ان يكون
اقل منها لانهم وجدوا في بادي الراي جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية
السريعة من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا بنفس تحركها قال صاحب
التحفة لا يمتنع هذا ان المصنف قلت فيجوز ان يكون سبعة بان
يكون الثوابت في داير البروج على محدب ممثل زحل وتعلق نفس مجموع

السبعة تحركها بالحركة الاولى واخرى بالسابعة تحركها بالحركة الاولى
ولكن بشرط ان يفرض دواير البروج متحركة بالحركة الرابعة دون البطيئة
لينتقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع فالتحقيق ان الي على تقليل
تلك الافلاك الكلية على افلاك اخر جزئية تنفصل اليها الافلاك الكلية على
[illegible] دليل علينا شاهد من احوال تلك الكواكب من الرجوع والبطوء والرجعة
والاستقامة والقرب والبعد والخسوف والكسوف والتشكلات البدرية والهلالية
واختلاف [illegible] بالنسبة الى ساير الاحوال ولم يعزز ذلك حافظا
لكل منها نظام مخصوص عليه لا يختل الا فيما بينهما ولا يقال فيها ان
اثبات الافلاك على الوجه المخصوص مبني على اصول فاسدة ماخوذة
من الفلاسفة من نفي القادر المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام على
الافلاك وانها لا تستديد في حركاتها ولا تضعف ولا يكون لها رجوع
ولا انعطاف ولا وقوف ولا اختلاف في حال من احوالها بل يكون ابدا متحركة
بحركة بسيطة في الجهة التي تتحرك اليها الى غير ذلك من المسائل الطبيعية والالهية
التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت في صنعه الكون ادلتها مدخولة
اذ لم يبن على تلك الاصول نقول ان القادر المختار بحسب ارادته جعل الافلاك على
النظام المشاهد ونقول ان الكواكب تتحرك في الفلك كالحيتان في الماء
تسرع وتبطئ وترجع وتقف وتستقيم من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة على
تقدير ثبوت تلك الاصول فما ذكروا اثبات [illegible] مبنيا على [illegible] لا
يبطل الا اذا علم المساواة وليست بمعلومة اذ لا ضرورة ولا برهان على

امتناع ان يكون تلك الاختلافات المشاهدة لاسباب أخر غير ما ذكروا فليس بنائي
اذ منشأه عدم الاطلاع على مسايل هذا الفن ودلايلها فانا اذا عرفنا مقدمات
هندسية يجزم العقل بثبوتها عند مشاهدة الاختلافات المذكورة على النظام المشاهد
والاستعانة بالمقدمات الهندسية التي لا يتطرق اليها شايبة الاشتباه مثلا
مشاهدة التشكلات البدرية والهلالية على الوجه المرصود يوجب التيقن بان
نور القمر مستفاد من الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين الشمس والقمر
والكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار مع القول بثبوت
القادر المختار وابتناء تلك الاصول لا ينفيان ان يكون الحال على ما ذكر
غاية الامر انما يجوز ان الاحتمالات الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر
المختار يجوز ان يسود القادر المختار بحسب الارادة وجه القمر عند الخسوف من غير
حيلولة الارض وكذا عند الكسوف بعد القمر وكذا يجوز ان يسود وينور
القمر على ما يشاهد من التشكلات البدرية والهلالية
وايضا على تقدير جواز الاختلاف في حركات الفلكيات
وساير احوالها يجوز ان يكون احد نصفي كل من النيرين
مضيا والاخر مظلما ويتحرك النيران على مراكزهما بحيث يصير جانباهما
المظلمان مواجهين لنا في حالتي الخسوف والكسوف اما بالتمام
وذلك اذا كانا تامين واما بالبعض وذلك على قدرهما اذا كانا
غير تامين وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية
والهلالية لكنا نجزم مع قيام الاحتمال المذكورة ان الحال

ومعنى تلك الاصول المذكورة مع ان ثبوت القادر المختار

الشمس من غير حيلولة

على ما ذكرنا من استفادة القمر نوره من الشمس وان الخسوف
والكسوف انما يكونان بسبب حيلولة الارض والقمر ومثل هذا الاحتمال
قايم في العلوم في العلوم العادية والتجربية بل في جميع الضروريات
فانا نجزم بان اواني البيت بعد خروجنا عنه لم تصر اناسا فضلاء
محققين في العلوم الالهية والهندسية مع ان القادر المختار يجوز له
جعلها كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون المبدا موجبا يجوز ان
يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية فيقتضي ظهور ذلك الامر
الغريب على ما هو مذهب القائلين بالايجاب من استناد الحوادث
الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما هو مذكور في شبه القادحين في
الضروريات والحاصل ان المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات
الطبيعية والالهية وما جرت به العادة من تصدير المصنفين كتبهم بها
انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة وليس ذلك امرا واجبا بل يمكن اثباته
من غير ابتناء عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا تتطرق
اليها شبهة اصلا وبعضه مقدمات حدسية كما ذكرنا وبعضه مقدمات
يحكم بها العقل بحسب الاخذ بما هو الاليق والاولى كما يقولون ان
محدب الحامل مماس لمحدب الممثل على نقطة مشتركة وكذا مقعره
لمقعره ولا مستند لهم في ذلك غير ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات فضل
لا يحتاج اليه وكما يقولون ان فلك الشمس فوق فلك الزهرة
وعطارد والقمر لان حسن الترتيب والنظام يقتضي ان يكون

ما هو اكثر بعدا واعظم مدارا ابطأ حركة من الكواكب او ان يكون الشمس
واسطة في النظم والترتيب بمنزلة شمسة القلادة بين ما يبعد
عنها الابعاد الاربعة اعني التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة
وبين ما لا يبعد عنها الا اقل الابعاد الثلاثة المذكورة اعني التسديس وبعض
مقدمات يذكرونها علي سبيل التردد دون الجزم كما يقولون ان
اختلاف حركة الشمس بالسرعة والبطوء اما بناء علي اصل الخارج
واما بناء علي اصل التدوير من غير جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات
الافلاك علي الوجه الذي ذكروه يتوقف علي تلك الاصول الفاسدة
فلا شك انه انما يكون كذلك اذا ادعي اصحاب هذا الفن انه لا يمكن
الا علي الوجه الذي ذكرنا اما اذا كان دعواهم انه يمكن ان يكون
علي ذلك الوجه ويمكن ان يكون علي الوجوه الاخر فلا يتصور

هذا

التوقف حينئذ وكفي لهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة
ما ينضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها علي وجه
تيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها مع
بعض في كل وقت اراد وا بحيث يطابق الحس والعيان
مطابقة تحير فيها العقول والاذهان ومن تامل في احوال الاظلال
علي سطوح الرخامات شهد ان هذا الشي عجايب واثني عليهم
ثبنا مستطابة تداوير وخارجة المراكز والمجموع اربعة
وعشرون اقول فيه نظر اما اولا فلانه صريح في ان الافلاك

الجزئية انما تكون تداوير وخارجة المراكز وهذا خطاء
فان من الافلاك الجزئية للقمر جوزهرا ومايلا وهما فلكان
موافقا المركز واما ثانيا فلان عدد الافلاك علي ما هو المشهور
يرتقي الي خمسة وعشرين لان لكل من المتحيرة مع القمر تدويرا
واحدا فالتداوير ستة ولكل من السيارة فلكا خارج المركز
سوي عطارد فان له فلكين خارجي المركز فالافلاك الخارجة
المراكز ثمانية وللقمر فلكان اخران موافقا المركز علي ما مر
فعدد الافلاك الجزئية يصير ستة عشر وهي مع الافلاك الكلية
التسعة ترتقي الي خمسة وعشرين علي ما ذكرنا نعم لو لم يجعلوا
الكرة المحيطة بالمايل فلكا براسه بل جعلوها مع المايل فلكا
واحدا تعلق به نفس تحركه بحركة الجوزهرين كانت تلك الكرة
جزءا من الفلك كالمتممات غير معدودة في عدد الافلاك وكان
عدد الافلاك علي ما ذكرنا اربعة وعشرين ثم ان اصحاب هذا الفن
قاطبة صرحوا بان الفلك الاول من افلاك القمر هو الفلك الممثل
ويسمي بالجوزهر ايضا ومحدبه مماس لمقعر فلك عطارد ومقعره
لمحدب فلكه الثاني من افلاكه ويسمي الفلك المايل فتلك الكرة يجب
ان يعد في الافلاك وليس فلكا كليا ولا كان المايل ايضا فلكا كليا فيصير
عدد الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو من الافلاك الجزئية
ويلزم ما ذكرنا ويشتمل علي كواكب سبعة سيارة والف ونيف وعشرين اي اثنين

وعشرين او خمسة وعشرين كوكبا من الثوابت رصدوها وعينوا مواضعها
طولا وعرضا واما غير المرصود من الثوابت فغير محصور والكلام في الافلاك
باسرها بسايط والا لكان اجزاؤها المختلفة الطبايع قابلة للانتقال
الى احيازها الطبيعية وما ذلك الا بالحركة المستقيمة فيلزم ان يكون
الجهة متجددة قبل الفلك لا بالفلك وقد بين في موضعه ان الجهة انما يتجدد
بالفلك نظر لانه يجوز ان يكون المواضع الطبيعية للفلك للبسايط
متجاورة بحيث يكون تلك البسايط مجتمعة متلاصقا بعضها مع بعض
حال كونها في احيازها الطبيعية اقول ولو سلم انها قد خرجت حال
التاليف عن احيازها الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون احيازها الطبيعية
التي هي فيها حال التاليف متساوية البعد عن مركز العالم فينتقل
اليها بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تجدد الجهة قبلها
فان قيل المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج المتحرك بها عن مكانه
اعني الحركة الاينية فان النقطة الحوالة من النار على الاستدارة
مثلا متحركة حركة تخرج بها عن مكانها فتكون متحركة مستقيمة اصلا
اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج عنه بحركته
اصلا فانه متحرك على الاستدارة واما حركة الحوالة ونظايرها
فانما تسمى مستديرة لغة لا اصطلاحا اقول الفلك انما تجدد جهتي
الفوق والسفل دون ساير الجهات فاذا تحرك جزء من مكانه الغريب الى مكانه
الطبيعي على دايرة مركزها مركز العالم فهو يتحرك الى احدى

مع احيازها

تم

جهتي

جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تجددهما قبل فان سميتم تلك الحركة
مستقيمة توجه المنع الى قولكم يلزم ان يكون متجددة قبل الفلك لا بالفلك
ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى احيازها الطبيعية انما يكون بحركة الى
احدى جهتي الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك الا تجدد الجهة قبل الاجزاء
والاجسام التي في ذلك [illegible] ان تجدد الجهة قبل وجود الاجزاء اذ يلزم ح
[illegible] متجددة قبل الفلك لا بالفلك على ان هذا الدليل على تقدير
تمامه [illegible] انما [illegible] بسايط الفلك المحدد للجهات اعني الفلك
الاعظم [illegible] ساير الافلاك [illegible] خالية عن الكيفيات الفعلية اي
الحرارة والبرودة والكيفيات الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة
هذه الكيفيات الاربع وان كان كل منها مبدءا للفعل والانفعال لكن الفعل
في الاوليين اعني الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال في الاخريين اعني
الرطوبة واليبوسة اظهر فلذلك سميت الاوليان بالفعليين والاخريان
بالانفعاليين قالوا الفلك لا حار ولا بارد لان هاتين الكيفيتين
يوجبان لمحلهما ميلا صاعدا او هابطا فيكون قابلا للحركة المستقيمة
وانه يوجب تجدد الجهة قبل الفلك وهذا الدليل لابتنائه على تجدد
يختص بالمحدد ولا يعم الافلاك الباقية والحجة العامة للكل انها متحركة
بالاستدارة بدلالة الارصاد ففيها ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم
لتنافيهما لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضي صرفه
عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل باجتماعهما

الجهات مع

فيه حركة مركبة كالدحرجة في الكرة وكما في العجلة فانها يتحرك
على الاستقامة والاستدارة معا وليست حركة الاستدارة صارفة
عن الجهة بل هي مقتضية للتوجه اليها ويرد على الوجهين انا لا نسلم
ان الحرارة والبرودة توجبان لمحلهما ميلا صاعدا وهابطا مطلقا
وثقل فان قيل الحرارة علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل
فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الافلاك لترتب المعلولان عليهما قلنا
قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلية لعدم القابل كالحركة فانها توجب
الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لانها
غير قابلة للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة
والبرودة لان مادة الفلك لا يقبلهما وان كانتا مقتضيتين لهما قال الامام
المعتمد في اثبات ان الفلك ليس بحار ان يقال لو كانت الافلاك حارة
لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل
الذي هو مادته من غير عائق هناك لكونها بسيطة والثاني باطل والا
لكان الاقرب الى الفلك اسخن كرؤس الجبال الشامخة ولم يظهر من
الشمس اثر التسخين في عالمنا هذا اذ يستحيل ان يسخن الشمس دون
السموات التي هي في غاية الحرارة مع انها اعني السموات لاضعاف اضعافها
اذ هي فيها كالقطرة في بحر لجي والجواب ان مراتب السخونة مختلفة
بالنوع فربما لا يقبل مادة الفلك الا مرتبة ما ضعيفة من الحرارة فلا توثر حرارتها
في عالمنا ولئن سلمنا قوة حرارتها هناك فلان اثر التسخين منها لا يصل الينا

بل ذلك في العناصر فقط دون
الافلاك لجواز ان يكون فيها الحرارة
وعدم الخفة صح

فلعل مادة الفلك لا تقبل
الا قوة مرتبة صح

لان

لان الطبقة الزمهريرية مانعة لها والشمس لا يسخن بنفسها بل
اشعتها هي المسخنة سيما اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك
اذا انعكست اشعتها من اشياء صقيلة جدا احترقت الاشياء المنعكسة
اليها كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك الحاصلة بالفرض اشعة يقتضي
تسخينها وايضا كرة النار ثابتة عندهم ومحيطة بسائر العناصر فلو
صح هذا الدليل لزم ان لا يكون كرة النار حارة وقد يجاب عنه بان الطبقة
الزمهريرية بقاؤهما ولا يتصور معاوقتها الافلاك المسخنة جدا اذ لا
قدر لها بالقياس اليها كما يتضح في مباحث الابعاد والاجرام من علم الهيئة
وقالوا انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول
الاشكال وتركها واليبوسة كيفية تقتضي عسرهما ولا يتصور ذلك القبول
والترك سواء كانا بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة في اجزاء القابل فوجود
الرطوبة واليبوسة في جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت
امتناعها على الافلاك والجواب انكم قد عرفتم المنوع ايضا ولوازمهما اي
خالية عن لوازم تلك الكيفيات كالخفة والثقل والتخلخل والتكاثف واللازم
قبولها للحركة المستقيمة والجواب منع بطلان الثاني كما ان شفافة لانها
لا تحجب عن الابصار ما وراءها من الكواكب وهذا انما يتم في غير الفلك الاطلس
واما العناصر البسيطة فاربعة كرة النار والهواء عطف على كرة النار لا على
النار وكذا الماء والارض اشارة الى ان تلك العناصر الاربعة لكن بمقتضى
طبائعها الكروية ولكن غير النار وقد خرج عن مقتضى طبعه اما الارض

والماء فذلك فيها ظاهر واما الهواء فلان الادخنة المرتفعة اليه يخرج عن
الكروية ولا يخرج النار عنها لانها قوية على احالة ما يصل اليها بالتدخين
واستفيد عددها ايضا من وجدت الكيفيات الفعلية والانفعالية وجدوا
العناصر لا يخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يجدوا ما يشتمل
على واحدة منها فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلثة لما بين الحرارة
والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع
اثنين من الكيفيات الاربعة في كل بسيط عنصري فالجامع بين الحرارة
واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة
هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض وكلامهم في هذا المقام
مبني على الظاهر الذي هو اعتبار احوال الاجسام التي يلينا بالوجدان
والتجربة والتفتيش عنها بالاستقراء لا على التناقضات القياسية وضبط
الاحتمالات العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه ههنا قال الامام من
حاول حصر البسائط العنصرية بتقسيم عقلي فقد حاول ما لا يمكن الوفاء به نعم الناس
لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا الكائنات عبارة عن هذه الاربعة وتحليلها
منتهيا اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام اخر واستحالة اليها فلا جرم
زعموا ان الاسطقسات هي هذه الاربعة انتهى كلامه فلا يرد عليهم انه يجوز ان يكون
فيما غاب عنا عنصر خال عن هذه الكيفيات الاربع او مشتمل على واحدة منها فقط
وما يقال من انكم ان اردتم بهذه الكيفيات التي تستدلون بها على عدد
العناصر ما هي في غاية الشدة فلا يكون الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست في الغاية

تركيب

وان

وان اردتم ما هو اعم من الشديد وغيره ولا شك ان المتوسط بين غاية
الحرارة والمعتدلة منها حدود لا غاية لها فهل انتم لكل حد عنصر
لطبيعة زادت العناصر على اربعة ولا لزم الترجيح بلا مرجح اقول فساده
ظاهر لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم لو اثبتوا لبعض الحدود عنصرا
دون بعض اما اذا نفوا لجميع الحدود عنصرا واحدا فلا يلزم ذلك ولا زيادة
العناصر على اربعة لا يقال لم لا يكون فعل الطبيعة عنصرا واحدا في مادة مختلفا
غير متشابه وهم صرحوا بان البسيط يجب ان يكون فعل طبيعته في مادته
متشابها غير مختلف لانا نقول هم صرحوا ايضا بان الفعل المتشابه ليس معناه
ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد ولكل منها
ينقلب الى الملاصق والى الغير بوسط او وسائط اي كل واحد من
العناصر الاربعة قد ينقلب الى المجاور كما ينقلب النار هواء وبالعكس والهواء ماء وبالعكس والماء
ارضا وبالعكس وهي ست صور لا يزيد عليها الانقلاب الى الملاصق
المجاور وقد ينقلب الى غير المجاورة اما بوسط واحد كما ينقلب النار الى الماء
وبالعكس والهواء الى الارض وبالعكس وهي اربع صور لا يزيد عليها الانقلاب
الى غير الملاصق بوسط واحد واما بوسائط كما ينقلب النار ارضا وبالعكس
وهما صورتان لا غير فالجميع اثنا عشر حاصلة من ضرب كل من الاربعة في
الثلثة الباقية والذي يدل على هذه الانقلابات بالتجربة والعيان اما
انقلاب النار هواء فان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت لرؤيت ولاحرقت
ما قابلها على بعض الجوانب فاذا انقلبت هواء واما انقلاب الهواء نارا فمثل

الى المجاورة كما ينقلب هو

الحاج النفخ على الكير وسلا الطرق في التي تدخل فيها الهواء الحديد
ومن قال جاز ان يحصل لذلك الهواء سخونة قوية يعمل عمل النار في الاحراق
كما ان السموم وهي ريح في غاية السخونة ينضج بدن الحيوان بلا نار
فقد كابر فيما يجزم به العقل بالمشاهدة اذ قد يحدث هناك نار يلين بها
الحديد واما انقلاب الهواء ماء فلان الطاس المكبوس في الجمد تركته
قطرات الماء كلما تجففها حدثت مرة بعد اخرى فتلك القطرات لا يخلو عن اقسام
ثلثة اما ان يكون من داخل الطاس فيكون على الترشح وليس كذلك لان الماء ليس
يصعد بطبعه ولانه لو كان بالترشح لكان من الماء الحار الطف فهو اقبل
للنفوذ في تلك المسام الضيقة واما ان يكون من خارج الطاس وذلك اما بان
ينقلب الهواء المطيف بالطاس الى الماء فذلك هو المطلوب واما ان يكون هناك
اجزاء مائية موجودة في الهواء المطيف بالطاس فتنزل منه بالهبوط اجزاء
لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم يمكن من خرق
الهواء والنزول على الهواء فلما برد الاناء الذي يليه زالت السخونة
عن الاجزاء المائية الصغيرة فتكثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء
وهذا باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يكون ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية
لاسيما في الصيف فان حرارة الهواء يسخنها ويصعدها وعلى تقدير بقاء
شيء من تلك الاجزاء يلزم احد امور ثلثة اما نفاذها واما نقصها
واما تراخي ازمنة حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك لان تلك
الاجزاء اما على قرب من الاناء او على بعد منه فاما ان الكل دفعة فيلزم
فاذا كانت على قرب منه ان

نفادها

نجيتها

الى الطاس كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم ان في الهواء اللطيف ... بالطاس م

الاناء م

لا يمكن م

نفاذها بمرة واحدة او ينزل شيء فشيء على التساوي فيلزم نفاذها
وانقطاعها واذا تواتر نزولها بعد النتيجة مرة بعد اخرى مع بقاء
الاناء بحاله الاولى او على التناقص فيلزم تناقصها وان كانت على
بعد منه يلزم تراخي الازمنة لبعد المسافة واعترض على ذلك اولا بجواز
ان يلحق تلك الاجزاء مدد من بخارات الارض فانها متجددة دائما
فيجاور الاناء دائما فلا يلزم شيء من تلك الامور الثلثة وثانيا بانه يجوز
ان يتحرك الابعد الى مكان الاقرب في زمان حركته الى الاناء مثلا اذا
تحرك الى الاناء ما كان على بعد ربع ذراع منه يتحرك الذي على بعد نصف
ذراع منه الى مكان ما كان على بعد الربع وهكذا فلا ينفد ولا يتناقص
ولا تراخي ازمنة النزول وثالثا بالنقض بوجهين الاول انه ان كانت
برودة الاناء مقتضية لانقلاب الهواء المحيط به ماء لزم ان يصير
الهواء المحيط بذلك الماء ايضا ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط
بذلك الماء الى ان يجري الماء جريانا صالحا والمشاهدة تكذبه
والثاني انه لو كان برودة الاناء سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب ان يركب
الندى جميع سطح الاناء بلا فرجة لان جميعه في غاية البرودة والهواء
ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها ببعض وليس
كذلك بل المراكب على سطح الاناء قطرات متفاصلة كحبات متفرقة
واجيب عن الاول بان جرم الاناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفيات
الغريبة وعند تكيفه يشتد تكيفه بها بطيئا ولذلك ربما يوجد الاولى

ونحفظه

الرصاصية المشتملة علي المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات
فلان الاناء المذكورة لشدة تبرده بنفسه الهواء المحيط به والماء الصفي ببرده
وسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيله الهواء المحيط به عن برودته سريعا
فلا يفسد الهواء مادام علي سطح الاناء واما اذا نحي عنه واتصل
الهواء الي السطح عاد الي فساده وعن الثاني بانه لا يلزم من احالة جزء
من سطح الاناء الهواء الملاصق به الي الماء احالة كل جزء منه ما
يلاصقه لجواز ان يكون للبرد المحيل شرط لا يوجد في كل جزء او له معلم
وايضا قد يكون في قلل الجبال فيضرب الحس هواها فيحمل سحابا
لم يلتسق اليها من موضع اخر ولا العقل من بخار متصعد ثم يرى ذلك
السحاب يسبط ثلجا ثم يصحي ثم يعود والشيخ قد حكي انه شاهد ذلك
بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية
امثال ذلك كثيرا واعترض الامام عليه بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم
من تبريد المواضع الجمدية اياه في صميم الشتاء بل في المواضع التي
تخفي الشمس عنها ستة اشهر ذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا
لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد
مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذا يلزم ان يستمر الثلج
والمطر الي ان يتغير الفصل والهواء واجيب عنه بانه يجوز ان يكون
ذلك لعدم شرط او وجود مانع لم نعلمها بالتفصيل علي ما مر انفا
في جواب النقض الثاني واما انقلاب الماء هواء فعند تحلل الابخرة بتلطف

بالكلية

صح

بالكلية كما يشاهد عند غليان القدر واما انقلاب الماء ارضا فعند
انعقاد المياه الجارية التي ليشرب بحيث يصير حجارة صلبة واما
انقلاب الارض ماء فعند ما تحلل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة
يعرف ذلك اصحاب الحيل ولما بين امكان الانقلابات بغير الواسطة
يعلم امكان الانقلاب بوسط او وسايط فالنار حارة لان النار عندنا
مع مخالطتها بما ينكسف بالبرودة حرارتها محسوسة ظاهرة فالنار
الصرفة بالطريق الاولي والمناقشة بانه يجوز ان يكون النار التي
عند الفلك مخالفة بالنوع للنار التي عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم
او يكون الحرارة المحسوسة في هذه النار ناشية عن خصوصية التركيب
لان الجزء الناري الذي فيه يعدل عن الانصاف يابسة لانها مفنية
للرطوبة عن مادة الجسم المجاوز لها واعترض بانه يجوز ان يكون
افنائها الرطوبة لان النار اذا اثرت في جسم مركب يصعد اجزاءه
اللطيفة فبقي اجزاءه الكثيفة اليابسة ولانها لو كانت ١٢ استحالة
الاجسام الرطبة كالحطب الرطب مثلا اليها اسرع من استحالة الاجسام
اليابس اليها كالحطب اليابس مثلا لان الاستحالة الي العنصر
الموافق له في الكيفية اسهل منها الي المخالف فيها وليس كذلك بل الامر
بالعكس بشهادة التجربة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون عسر
استحالة الرطب اليها بسبب برد المائية التي في الرطب لا بسبب
الرطوبة ولهذا اذا كان الرطب حارا كالهواء يستحيل اليها سريعا

فيه م

في غاية البرودة صح

رطبة كما نفس صح

واجيب بان الرطب اذا كان فيه برودة يقتضي عسر استحالته
اليها ففي اليابس يبوسة يقتضي هي ايضا عسر استحالته اليها فيلزم
ان لا يكون الحطب اليابس اسرع استحالة اليها من الحطب الرطب
والتجربة يشهد بخلاف ذلك وقيل انها رطبة لانها سهلة
القبول للتشكل واعترض عليه بان النار التي عندنا كذلك
ولعله بسبب مخالطته كذلك ولعله بسبب مخالطة الهواء فالدليل
على ان النار التي عند الفلك كذلك لا يقال ما الفرق بين
المناقشتين احديهما تجويز كون الحرارة في النار التي يلينا
لاجل المخالطة بالهواء الذي هو حار وثانيهما تجويز كون الرطوبة
المحسوسة فيها لاجل المخالطة مع الهواء الذي هو رطب حيث
عد الاولى خروجا عن الانصاف دون الثانية لانا نقول المخالفان
في الكيفية اذا اختلطا ينكسر كل من الكيفيتين ويحصل للمركب كيفية
بينهما في الشدة والضعف فاذا كانت الحرارة في النار لاجل
مخالطة الهواء لوجب ان يكون حرارتها اضعف من حرارة
الهواء الصرف لكن الامر بالعكس ذلك واما الرطوبة الحاصلة في
النار بسبب مخالطة الهواء فلا شك انها اضعف من رطوبة
الهواء الصرف فيجوز ان يكون لاجل المخالطة واستدل
الشيخ في الاشارات على يبوسة النار بانها اذا خمدت
وفارقتها سخونتها يكون منها اجسام صلبة ارضية تقذفها

للتشكل

الهواء

خمدت

السحاب الصاعق واعترض عليه بانه قال ايضا ان
الصاعقة تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض
المحتبسة في السحاب وهذا اظهر قوليه وايده بما حكاه من ان
الصواعق يشبه الحديد تارة والنحاس اخرى والكحل والحجر ثالثة
فدل على ان مادتها الابخرة والادخنة الشبيهة بمواد هذه
الاجسام في معادنها شفافة الشفاف ما لا يمنع الشعاع عن
النفوذ فيه نص على ذلك الشيخ في الشفاء فتفسيره بما لا لون له
ولا ضوء سهو لان الزجاج الملون شفاف اذا لم يمنع من نفوذ
الشعاع فيه والشعاع كيفية يقتضي ظهوره كل جسم كثيف او
رؤيته والاول هو الشعاع النير والثاني هو الشعاع البصري
يعني ان النار الصرفة التي هي كرة مماسة فلك القمر شفافة
لانها لا يستر ما وراءها من الكواكب واما النار المضيئة التي
يلينا فقد نص الشيخ في الشفاء على انها ليست بشفافة لانها
يحجب ما وراءها عن الابصار وما ذلك الا لمنعها نفوذ الشعاع
البصري فيها ولانها يقع منها ظل كما في اظلال المصابيح عن
مصباح اخر وما ذلك الا لمنعه نفوذ الشعاع المصباحي فقد عرفت
ان ما يمنع نفوذ الشعاع فيه ليس بشفاف فان تحقق انه في اصول
الشعل يوجد نار صرفة لقوتها وتمكنها من احالة ما تخالطها فهي ايضا
يكون شفافة لانها لا يقع لها ظل ولا يكون لها ضوء يمنع عن رؤية

لمقعره

ما هو ادها قال الشيخ في الاشارات اصول الشعل حيث النار
فوتها مني شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح اخر
متحركة بالتبعية لحركة الفلك بدلالة حركة ذوات الاذناب فانه قد ظهر
في سنة سبع وثلثين وثمانماية هجرية والشمس في اول الميزان ذوات
ذنب بقرب الاكليل الشمالي وكانت يطلع ويغرب معه لا يفارقه
ثم بعد مدة ان لها حركة خاصة مطيئة فيما بين المشرق والشمال وكانت
يصعد جرمها ويضعف ضوؤها بالتدريج حتى انمحت بعد ثمانية اشهر تقريبا
وقد بعدت عن الاكليل في الجهة المذكورة قدر رمح وفيما شاهدنا دلالة
ظاهرة على ان كرة النار يتحرك بالحركة اليومية وما قيل من انه لو كان كذلك لكان
حركة ذوات الاذناب على موازاة المعدل لكنها ليست كذلك بل تارة الى
الشمال عن المعدل وتارة الى الجنوب منه اعترض ليس بشيء لان ما شاهدنا
انما يتحرك كذلك بحركتها الخاصة وجميع الكواكب كذلك يتحرك بالحركة اليومية مع
ان لها حركات خاصة تارة الى الشمال عن المعدل وتارة الى الجنوب منه والاستدلال
المقعر لفلك القمر مكان للنار فاذا تحرك فلك القمر تحرك المتمكن فيه بالعرض كحركة جالس
السفينة بحركة متحركة مكانه بعد ولا يلزم ان يتحرك ساير العناصر ايضا والتشبيه بجالس
السفينة وهم لان ذلك في الحركة المستقيمة وكلامنا في المستديرة لها طبقة واحدة اذ ما
يخالطها شيء من الصواعد هي ما في طبقات الهواء مرتقية على الحالة المركبة لما قيل
قد يقتضي صورة بعض المركبات بسمندر فلا يتم ما ذكره كليا
والهواء حار لان الماء بالتسخين يصير هواء والهواء المجاور

يحسّ صح

لا بنا انا انما يسخن برودته لا انه ممازج بالابخرة الحارة
بد من الماء رطب بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع
نفوذ الشعاع فيه له اربع طبقات الاولى ما يمتزج
منه مع النار وهي التي يتلاشى فيها الادخنة المرتفعة
من السفل ويتكون منها الكواكب ذوات الاذناب
والنيازك وما يشبهها من الاعمدة ونحوها الثانية الهواء
الغالب وهي التي يحدث فيها السحب الثالثة الهواء
البارد لما يخالطه من الابخرة المائية ولا يصل اثر شعاع
الشمس المنعكس من وجه الارض ويسمى طبقة زمهريرية
وهي منشأ السحب والصواعق والرعد والبرق
والرابعة الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الذي
يصل اليه اثر الشعاع فيه وما يقال من انه رطب
فلا يكون شفاف ممنوع بانه لا ينافي بينهما كما في الزجاج
محيط بثلثة ارباع الارض تعم سائر الطبقة واحد
بارد لانها لو خليت وطباعها ولم يسخن بسبب عرضي
يظهر عينا برد محسوس وفيه نظر لانهم ادّعوا عليهم
عليه والتجربة لا تفي بذلك اذ لا يمكن خلو الارض في زمان
من الازمنة عما يبردها وفرض الخلو لا يكفي وما قيل من انها
كثيفة وما ذاك الا للبرودة لانها بحجم ابرد من الماء لانها كثيف

المنعكس فلا يبقى على حرارته وبرودته التي
اكتسبها من مخالطة الابخرة والماء بارد
رطب بشهادة الحس شفاف لا يمنع نفوذ
الشعاع صح

ظهر

وكل عمركته صح

انه لا يتعلق بنا غرض انما كما ورد
في الجوار الذي يحيط يسمونه صح

١٢٠١ صح

منه الا ان الاحساس ببرودة الماء اشد وذلك لفرط
وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء كما ان النار اسخن
من النحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة النحاس
اشد واقوى الا ترى ان من ادخل يده في النار بسرعة سلمت
وان ادخلها في النحاس المذاب احترقت ملقوة باشد تجوز
ان يكون كثافتها لبيوستها يابسة بشيائة الحس ساكنة في
الوسط اما انها في وسط العالم لان مركزها منطبق على مركز العالم
فلانخساف القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس واما انها ساكنة
فلانها لو تحركت فاما ان تتحرك عن الوسط او الى الوسط
او على الوسط فان كان الاول او الثاني لم يكن على الدوام انخساف القمر
في مقاطراته الحقيقية للشمس والتالي باطل وان كان الثالث
لزم ان تتحرك بالاستدارة فيما فيه ميل مستقيم وقد ثبت امتناعه
وايضا لزم ان يرى حركة المرمي الى جهة حركتها ابطا من
حركة ذلك المرمي بعينه بتلك القوة بعينها اذا رمي الى خلاف
جهتها وذلك اذا كان حركة المرمي اسرع من حركتها واما اذا
تساويا لزم الا يحس بحركة المرمي اذا توافقتا في الجهة
ويحس بحركة سريعة له اذا تخالفتا واذا كان حركته ابطا
من حركتها لزم ان يحس حركة المرمي الى خلاف جهة رمي
اليها فانا اذا فرضنا شخصان متساويان في القوة قد رميا حجرين

متساويين

متساويين احدهما الى جهة حركتها والاخرى الى خلافها للزم
ان يرى حركتا الحجرين كليهما الى جهة واحدة مختلفتين
بالسرعة والبطوء واللوازم باسرها باطلة فان قيل ما ذكرتم
انما يلزم لو لم يساعدها الهواء في حركتها كما يساعد الاثير الفلك
قلنا يلزم ح ان لا يقع الحجران المختلفان في الصغر والكبر المرميان
في الهواء من سمت خط واحد على الارض كخط من خطوط
انصاف النهار على ذلك الخط لان تحريك الهواء للكبير يكون اقل
من تحريكه للصغير فظهر بطلان ما ذهب اليه قوم من الاوايل
من ان للارض حركة وضعية من المغرب الى المشرق وانما ذهبوا
الى هذا القول لانهم لما راوا الكواكب حركتها بطيئة الى المشرق
وحركة سريعة الى المغرب واستحال عندهم كون الجسم الواحد
متحركا دفعة الى جهتين ولم يعلموا ان ذلك جائز اذا كانت احدهما
بالعرض ولم يمكنهم اسناد الحركة البطيئة الى الارض لاختلافها
فاسندوا الحركة السريعة اليومية اليها وزعموا انها المتحركة بجملة
الحركة وبسببها يرى الكواكب طالعة وغاربة كما ان السفينة
في الماء متحركة والشط ساكن وان كنا نتخيل حركة الشط الى الجانب
المضاد للجانب الذي اليه تتحرك السفينة والجواب عن الوجه
الاول انه لم يثبت امتناع الحركة المستديرة على ما فيه ميل نحو ميل
مستقيم وعن الثاني ان المراد بمتابعة الهواء هي متابعة مع

جميع ما فيه حجراً كان او غيره صغيراً كان او كبيراً ولا يلزم
شيء من المفاسل شفافة اقول الحكم بتشفيف الارض يوجب
الحكم بان لا يقع خسوف اصلاً اذ لو كان يتخلل شعاع الشمس
في الارض فاي شيء يحجب نورها عن القمر ولعله من قبيل
طغيان القلم وتفسير الشفاف بما لا لون له ولا ضوء مما لا يساعده
الاصطلاح كما يعلم من تصريحاتهم واستعمالاتهم في غير موضع من
كتب الحكمة سيما كتب المصنف ولا اللغة قال صاحب الصحاح
شف عليه ثوبه شفوفاً وشفيفاً ايضاً عن الكسائي اي رق
حتى يرى ما خلفه وثوب شف وشيف اي رقيق وشف
جسمه يشف شفوفاً اي نحل لها تلك طبقات الاولى الارض
المخالط بغيرها التي يتولد فيها الجبال والمعادن وكثير من
النباتات والحيوانات الثانية الطينية الثالثة الارض
الصرف المحيط بالمركز واما المركبات فبين الاربعة اسطقساتها
هذه الاربعة من حيث انها يتركب منها المركبات يسمى
اسطقسات ومن حيث انها ينحل اليها المركبات يسمى
عناصر ومن حيث انها يحصل بتضادها عالم الكون والفساد
يسمى اركاناً ومن حيث انها ينقلب كل منها الى الاخر يسمى
اصول الكون والفساد والدليل على كون تلك الاربعة اسطقسات
للمركبات انها اذا انحلت بالقرع والانبيق ظهر منها هناك
عما اكثر

اجزاء ارضية

اجزاء ارضية ومائية وهوائية بخارية اما النارية فلا يرى
منها للطافة والنضج وقيل النار غير موجودة في المركبات
لانها لا ينزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا يكون
عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية
اضعف من استعداده لقبول غيرها لان استعداده لقبول
صورة ما اختلط اقوى بسبب التشابه بكيفية المخلوط وبسبب
المجاورة وايضاً النار اذا اختلطت بما تغيرها من الاجزاء
الارضية والمائية فانها تنطفئ فلا يبقى نار او الجواب عن الاول
ان المعدن كاسخان الشمس وغيرها اذا صار غالباً
على سائر الاجزاء صير الاستعداد لقبول النارية اقوى
وايضاً منقوض بوجود النار عندنا وعن الثاني ان حافظ
التركيب يحفظها عن الانطفاء وهي حادثة عند تفاعل
بعضها في بعض يعني ان المركبات حادثة لانها انما يحصل
باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضي لاستحالتها بكيفياتها
المتضادة وذلك لا يتم الا بالحركة فيكون وجودها مسبوقة
بالحركة فيكون مسبوقاً بالزمان فيكون حادثة وما ذكره ظاهر لكنه
انما يفيد حدوث المركبات باشخاصها واما انواعها المحفوظة
بتعاقب الاشخاص فيجوز ان يكون قديمة قال الحكماء ان الانواع
المتوالدة يجب ان يكون قديمة واما المتولدة فيحتمل الامرين

ثم ان تفاعل العناصر بعضها في بعض لا يخرج بحسب التقسيم
العقلي عن ستة احتمال لان في كل عنصر مادة وصورة
وكيفية وكل منها اما فاعلا او منفعلا ولا يجوز ان يكون المادة
او منفعلا م
هي الفاعل لان شانها القبول والانفعال لا الفعل والتاثير
ولا ان يكون الصورة هي المنفعل لان شانها الفعل والتاثير
لا القبول والانفعال فلم يبق من الاحتمالات الاربعة سوى ان يكون
المنفعل فيها المادة والكيفية والفاعل اما الصورة او
الكيفية لكن الصورة ليست بفاعل لان الماء الحار اذا امتزج
بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل هناك كيفية
متوسطة بينهما وليس هناك صورة مسخنة فتعين ان يكون
متوسطة م
الفاعل هو الكيفية ولا يجوز ان يكون المنفعل ايضا الكيفية
لان انفعال الكيفيتين المتضادتين اعني انكسارهما اما معا
او على التعاقب فان حصل الانكساران معا والعلة واجبة
الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان
موجودتين على صرافتهما عند حصول الانكسارين وهو محال
وان كان انكسار احديهما متقدما على انكسار الاخرى لزم
ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا باطل
محال م
فيفعل الكيفية في المادة فينكسر صرافة كيفيتها وتحصل كيفية
متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج ومعنى تشابه

الكيفية

الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من اجزاء
الممتزج مماثل للحاصل في الجزء الآخر اي يساويه في الحقيقة النوعية
الجزء م
من غير التفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالجزء
المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا
الهوائي والارضي ومعنى توسطها ان يكون اقرب الى كل
من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها بمعنى ان يتسخن
مما يقابله
بالقياس الى البارد ويتبرد بالقياس الى الحار وكذا في
الرطوبة واليبوسة واعترض عليه اما اولا فبانه يجوز
ان يكون الفاعل هو الصورة قوله الماء الحار اذا امتزج
بالماء البارد انكسرت برودته وليس هناك صورة مسخنة قلنا
ع فان صورة الماء هناك يفعل فعلين متقابلين اعني
مخلص م
التسخين والتبريد بتوسط كيفيتين متقابلتين اعني البرودة
الحرارة م
و الذاتية والحرارة العرضية فان صورة كل عنصر تفعل
في مادتها بالذات وفي غيرها بواسطة الكيفية سواء كانت
الكيفية ذاتية او عرضية واما ثانيا فبان انفعال المادة هنا
ليس الا باستحالتها في كيفيتها واذا كانت الا منفعلة في الكيفية
كانت الكيفية مغلوبة بالضرورة فكان الاشكال الوارد على انفعال
الكيفية عن الكيفية باقيا بحاله وقد يورد هذا بعبارة اخرى
فيقال انفعال كل من احديهما عن كيفية الاخرى ليس الا بكيفيتها

بكيفية من جنس الكيفية الصرفة التي للمادة المنفعلة
فنقول فعل كل كيفية في مادة الكيفية الاخرى اما حال
فعل الكيفية الاخرى في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم
موثرا حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان
يكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها موثرة في مادة الاولى
اخرى واما بعد فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية
الاولى بعد انعدامها موثرة في مادة الاخرى فذهب بعضهم الى
ان المخلص هنا ان يلتزم جواز كون كيفية واحدة غالبة في حالة
ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة
الفاعلية ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة ولا يخفى
سخافة هذا المذهب لان الصورة انما تفعل بكيفيتها
فهي لا تفعل ما لم تكن كيفيتها غالبة فلو توقف
كون الكيفية غالبة على كون الصورة فاعلة
لزم الدور وايضا انكسار الكيفية ومغلوبيتها
على ما يظهر من تعبير العبارة عبارة عن انعدام
تلك الكيفية وحدوث كيفية في مادة اضعف
منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة
من جهتين وذهب آخرون الى ان الحق ان يقال
لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة بلا اجتماعها

الفاعلية وكذا لا يكون ... بعد انعدام الكيفية

الحرارة

على صرافة كيفياتها متصغرة متماسة معد تام لزوال
تلك الكيفيات الصرفة ووجود كيفية اخرى متوسطة
بينها فائضة من المبدأ على تلك العناصر او يقال ان
الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة في كيفيتها والكيفية
المقارنة للصورة الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز
انعدامه عند تاثير العلة في معلولها المتوقف على اعداد
ذلك المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعدة للمواد
عند تاثير الصورة في تلك المواد فاندفع الالزام بكون
الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا وكون المعدوم موثرا
ورد الاول بان تلك الاجزاء المتصغرة التي
جعلت كيفياتها الصرفة بلا فعل وانفعال تكون متفاوتة
في الاستعداد فكيف يلبس كيفية متوسطة متشابهة
في الكل والثاني بان اعداد كل كيفية لمادة الاخرى
لا يتصور الا باحالتها في كيفياتها فيستحيل الى كيفية قريبة
من الكيفية المعدة فينتقل الكلام الى الاعداد
فيعود تلك الاقسام والالزام وقد ذهب بعض المحققين
الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل
المنكسر صورة الكيفية لا نفسها فان الحرارة مثلا
يكسر سورة البرودة وتكسر سورة الحرارة فان انكسار

الالتزام

فلوحظ

والبرودة صح

[illegible]

سورة البرودة لم يتوقف على ان يكون ذلك بسورة الحرارة
بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا
امتزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودته
وكذلك الانكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون ذلك
بسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل
البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر
سورة حرارتها قال واذا كان كذلك فلا مانع من
اسناد التفاعل الى الكيفيات كما هو مذهب الاطباء
ويندفع عنهم ما ذكره من المحال على كل واحد من
شقي الترديد اما عن الاول وهو ان يكون الانكساران
معا فلانه لا يمتنع بقاء الكاسر حال حصول الانكسار
اذ ان الكاسر لسورة الحرارة لما كان نفس البرودة
وبالعكس كان الكاسر باقيا حال
الانكسار وبالضرورة ان هذه الكيفيات باقية في
الممتزج بعد حصول المزاج واما عن القسم الثاني
فلانه لا يمكن ان يقال يستحيل ان يصير المنكسر كاسرا
لانه قد ثبت ان الكيفية المنكسرة السورة قد يكسر ضدها
على ما بيناه من الاختلاط اقول لا يخفى على المتأمل
العارف بمعنى انكسار سورة الكيفية للشيء فان

معناه ان يستحيل ذلك من كيفية اقوى الى كيفية اضعف
وحقيقة ذلك ان ينعدم عنه الكيفية القوية و يحدث
الكيفية الضعيفة الى ان المحال لا يلزم على تقدير فان
الانكسارين ان كانا معا لزم ان يكون الكيفيات
الكاسرتان موجودتين حال وجود الانكسار ضرورة
وجود المؤثر حال وجود الاثر معه ومتى انضاف تلك
الحال تحققا بمعنى الانكسار وان كان احد الانكسارين متقدما
على الآخر لزم ان يعود الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة
بعد انعدامها لتصير كاسرة مع ان سبب تقتضي وجودها بعد
انعدامها فان انكسار سورة برودة الماء مثلا ان كان متقدما
على انكسار سورة حرارة النار لزم ان ينعدم تلك البرودة
الشديدة من الماء و يحدث برودة اخرى اضعف منها
ثم انكسار سورة حرارة النار بعد ذلك لا يتصور الا بان
يعود تلك البرودة الشديدة التي انعدمت من الماء
بالانكسار لذلك والا لما انعدمت مع وجودها لا يقال الحرارة
الكاسرة يمتنع عن مقتضاها لانا نقول فح يلزم الدور
لان البرودة الزائلة لا يعود الا بعد زوال الحرارة المانعة ولا يزول
الحرارة الا بعد عود البرودة الزائلة فان قيل لما ذكرتم انما
يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة

الذابلة اما اذا كان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة
الحادثة فلا فانا من المستحيل ان تكسر سورة الحرارة البرودة
الشديدة وتكسر البرودة الضعيفة مع حفظ صورة البسائط
اشارة الى بطلان مذهب اخترعه جمع في زمان
قريب من زمان الشيخ قال في الشفا لكن قوما قد اخترعوا
في قريب زماننا هذا مذهبا غريبا قالوا ان البسائط اذا
امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تادى ذلك بها
الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة
وليست لها صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة
وصورة واحدة فمنهم من جعل الصورة امرا متوسطا
بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من
النوعيات واحتج على فساد هذا المذهب بان الامتزاج
بل هو فساد ما وكون لان المزاج انما يكون عند
بقاء الممتزجات باعيانها واعترض عليه بانه قد
يلتزم هذا القائل ان الموجد في جميع الامتزاجات
بين المختلفات المستتبعة لصور المركبات كون
وفساد لصور الممتزجات وان ليس هناك استحالة
في الكيفيات وتوسط بينها مع بقاء صور الممتزجات
على ما ذكره اذ لم ينهض دليل على بطلانه واعلم ان

القول

القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية
المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو
ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية
المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير بل تكون هناك
وكان من المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس
واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون
التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان
الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة
من تلك الطبايع ومن ساير الطبايع النوعية كاللحم
والعظم والعصب والتمر والعسل والعنب وغير
ذلك وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند
ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر
للحس بعد ما كان مغلوبا غايبا عنه لا على انه حدث بل
على انه حدث بذاته ويمكن ما كان بانه انفصل مغلوبا وغايبا
بعد ما كان غالبا وظاهرا وبازايهم قوم زعموا ان الظاهر
ليس على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ من غيره فيه كالماء
مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة
او المذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا
لم يستحل حارا لكن الحار نار يخالطه فيفترقان في ان النار

برزت من داخل الحاسل النار يرى انها وردت عليه
من خارجه وانما ادعاهم ان ذلك الحكم بامتناع كون شيء
عوارض شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر ولما
لما فرغ من تعريف المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين
المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول
بهما واحتج على فساد المذهب الاول بان النار الكثيرة
التي تنفصل عن خشبة الغضا ويبقى في ظاهرها جمرها
وباطنها لا يمكن ان يكون موجودة بالفعل في باطنها
على سبيل الكمون غير محرقة اياها بل لو لم يكن في الغضا
الا النارية الباقية بعد التجمر امتنع التصديق بوجودها
بالفعل فيها وجودا لا يميزه الرطب والسخيف ولا يدرك
باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود تلك
النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه
الباقية وكذلك النارية الغاشية في الزجاج الذايب لو كانت
قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد
البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه
والاحساس بما فيه في باطنه واعترض الامام عليه بان
حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما يكون بكثرة الاجزاء
النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند التسخين

والدهن

والدهن فلم لا يجوز ان يكون هاهنا مثله فان قيل
ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند
انفعالها عنه بالخاصية فلما كان كذلك قلنا بانها تسخن بالخاصية
لا بالكيفية وهذا بخلاف ما قاله الاطباء واجاب عنه
بان الاجزاء النارية التي في الفرفيون انما لا تظهر
في الحس لكونها منكسرة الكيفية بالمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا
مذهبهم والا لزمهم ما مر وعلى بطلان المذهب الثاني
بحجة امور من المشاهد ان الاول ان السخونة
تحدث عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد
العناصر الثلاثة الباقية من غير حصول نارية غريبة
يمكن نفوذها في المسخن كالمحكوك وهو الشيء اليابس
الصلب الذي يماسه مثله عنيفا كخشبتين يابستين فان
المحكوك منهما يحمى بل يحترق حتى يخرج نار وهو مما يغلب
عليه الارضية كالمخلخل وهو الذي يجعل حجمه
بالقسر رقيقا متخلخلا كالهواء الكثير في الحار بالنفخ عليه ومنع
الهواء الخارج من الدخول عليه فانه يسخن لا محالة
لان الحركة الشديدة المقتضية لدوام العوام ويحلل التخلخل
السخونة وكالمخضخض وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه
الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يسخن ايضا النارية

ان الماء يغلي في المتشابهين اذا سخنا في انائين احدهما
مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل
اي مشتمل على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف لو كان
التسخين بنفوذ النار وفيه ماية الماء لوجب
ان يتسخن الذي في المتخلخل قبل الاخر لسهولة النفوذ
فيه دون الاخر وليس الامر كذلك الثالث ان الاناء
المكموم المطموم يجب على تقدير هذا المذهب ان يمتنع
عن تسخين ما فيه تسخينا بالغا لامتناع دخول شيء يتخلله
فيه الا بعد خروج شيء يخرج منه اذ التداخل محال
وليس كذلك الرابع القمقم الصياحة اذا ملئت
ماء وسد راسها سدا محكما ووضعت على نار قوية فانها
تنشق بعد صيرورة اكثر ما فيها نارا وتصيح صيحة عظيمة
هائلة ينفر عنها الدواب فحدوث السخونة والبرودة
في داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها
يدل على الاستحالة والكون معا وفيه ان الاستدلال
مرجعهما واحد الخامس ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه
ولا اجزاء البارد لا يتصعد بالطبع ولا ماس هناك
فاذن هو الاستحالة ثم تخلق الامزجة بسبب قربها
وبعدها من الاعتدال لما قالوا ان العناصر المتعادلة اذا

تصغرت

تصغرت وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها واستقرت
على كيفية وحدانية صارت واحدة من هذه الجهة مناسبة
للمبدأ الذي هو احدي الذات فاستحقت لاستعدادها
ومناسبتها ان يفيض منه عليها ما يحفظ تركيبها ونفسها
على الاجتماع مدة ولولاه لتداعت سريعا الى الافتراق بمقتضى
طبايعها ثم ان تصغر العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة
ولذلك يتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد بالنسبة
الى الاعتدال فيتفاوت محالها في الاستعداد والوحدة
الموجبة للمناسبة فتتفاوت الصور الفائضة عليها كمالا
ونقصانا ولما كان المركب المعدني يبعد المزاج عن الاعتدال
ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة قليلة الاثر بعيدة
المناسبة ولما كان النبات اقرب منه الى الاعتدال والوحدة
الموجبة استحق صورة اكمل واكثر اثارا والحيوان اقرب
الى الاعتدال والوحدة من النباتات فاستحق صورة
اشرف واشبه بالمبدأ الفياض مع عدم تناهيها
بحسب الشخص يعني ان اشخاصها لا تنحصر في حد غير
متناهية لان التراكيب الممكنة من العناصر الاربعة
غير متناهية ويكون بحسب كل تركيب مزاج وان كان
لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط

وتفريط اذا خرج عنهما لم يكن ذلك النوع يعني
ان لكل نوع له مزاج يناسب آثاره وخواصه المطلوبة
منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى
جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا
على امزجة متساوية في الحرارة وساير الكيفيات كيف
والشخص الواحد يتفاوت مزاجه في الكيفيات
المتقابلة بحسب اسنانه المختلفة بل لكل نوع من المركبات
له مزاج محصور بين طرفي افراط وتفريط اذا جاوزهما
هلك لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على
ما لا يتناهى من الامزجة وبهذا الاعتبار يتوهم بين الطرفين
امتداد يسمى عرض المزاج النوعي فمزاج
الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه
فاذا جاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل
ربما كان مزاج نوع آخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك
المزاج للانسان هلك وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد
معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه بل ربما كان
مزاج نوع آخر كالثعلب مثلا فاذا حصل ذلك المزاج
للانسان هلك ايضا وكذا الحال في ساير الكيفيات وهي
اي الامزجة تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة

في الممتزج

في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل
والا فهو غير المعتدل اما خروجه عن
الاعتدال في الحرارة فقط والرطوبة
فقط او البرودة فقط او اليبوسة فقط واما
خروجه عن الاعتدال في كيفيتين وهو الاكثر
في المتضادتين بل اما في الحرارة واليبوسة
او في الحرارة والرطوبة او في البرودة والرطوبة
او في البرودة واليبوسة فهذه الاربعة
اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل
واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل لا يمكن
وجوده لان اجزاءه متساوية في الميل
الى احيازها الطبيعية المتفاوتة فلا يقسر بعضها
بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض
من الامور المتفاوتة بعضا آخر منها وطبايعها
داعية الى الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال
فانه يستدعي غلبة ازالة من كيفية الى
الاخرى فلا يحصل هنا مزاج لتوقفه على
حصوله تلك الحركة وحدوثه بعد انقطاعها
واجيب عنه بانه ربما يقع الاجزاء بالتجاذب اجتماع

الاعتدال في كيفيتين ولا فعلية
وصورا ربعة اقسام الخارج
عنه م

او بالتوجه الى
احيازها الطبيعية
المختلفة فيحصل
الافتراق م

خارجية بحيث يكون المايلة الى
العلو كالنار والهواء في جهة السفل
~~والمايلة الى السفل~~ والمايلة الى السفل
كالارض والماء في جهة العلو فيمانعه
الاجزاء ويتعاوقه لتساوي قواها في الميول
ويبقى مجتمعة فيحصل المزاج بتفاعلها
نعم يندرج وجود ذلك المعتدل واما
الامتناع فلان الكيف وبقاء الاجتماع قد يكون
المنفصل كاصل الاجتماع الذي لابد له
من مقتضى سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء
الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر وقد
يستدل بانه لو وجد المعتدل كان له
مكان طبيعي لما سبق من ان
كل جسم له مكان طبيعي ومكان
الطبيعي لا يجوز ان يكون مكان
احد بسائطه للزوم الترجيح من
غير مرجح ولا مكانا آخر
غيره والا لزم الخلاء
قبل حدوث المركب

واجيب بانه يجوز ان يحصل له صورة نوعية
يقتضي حصوله في مكان بعض بسائطه وايضا
لزوم الخلاء قبل حدوث المركب ممنوع لجواز ان يكون مكانه
مكانا طبيعيا لمركب آخر ومطلق المركب غلبهم قبلهم
وان كان كل واحد من افراده حادثا كما مر او مكانا
قسريا لبعض البسائط قد شغل بالتخلخل قسرا لضرورة
الخلاء وايضا نختار ان مكانه الطبيعي حيث اتفق وجوده فيه
وخلاصة تحقيق ذلك انه يرد على الوجهين انهما انما يدلان
على امتناع وجود مركب يتساوي ميول بسائطه لا امتناع
وجود مركب يتساوي مقادير كيفياته اعني الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة والمراد بالمعتدل هاهنا هو الثاني
دون الاول اذ لو كان المراد بالمعتدل هو المعنى الاول
لم ينحصر الخارج عن الاعتدال في الاقسام الثمانية المذكورة لان
الخارج عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان يكون كيفياته الاول
متساوية ويكون ميول بسائطه متفاوتة بحسب تفاوتها
في الكم والوضع وغير ذلك لتفاوت ابعادها على ما تقرر في الكتب الطبيعية
على ما مر فيما نقلناه من كلام المصنف وقد يطلق المعتدل
على ما توفر عليه من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي
ينبغي له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا شان الانسان

الجرأة والاقدام ويشاركه الارنب الخوف والجبن فليق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة والمعتدل بمعنى الاول يقال له المعتدل الغرضي والطبي والاول مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني من العدالة القسمة وغير المعتدل بهذا المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه اما ان يكون خروجه عن الاعتدال بكيفية واحدة من الاربع فيكون احر مما ينبغي له او ابرد او ارطب او ايبس واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون احر وارطب او احر وايبس او ابرد وارطب او ابرد وايبس فنقول وهي تسعة ان حمل على الاول لم يكن الموجود منها الا ثمانية على ما زعموا وكان تقسيم المزاج الى الاقسام تسعة تقسيما بحسب ما يوجبه العقل في بادي الراي من غير رجوع الى برهان ولذلك قال الشيخ في القانون اما بحسب ما يوجبه القسمة العقلية بالنظر المطلق غير مضاف الى شيء فهو على وجهين واحد الوجهين ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة واعترض الكاتبي في شرح الملخص بان الخروج عن الاعتدال بالمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين ممكن بان تزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللايق بالممتزج او ينقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة

الحقيقي وبالمعنى الثاني ما يقال له المعتدل ما

والمزاج ما

ويلزم من ذلك كون المتضادتين غالبتين مغلوبتين معا كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخرى وههنا على القدر اللايق له على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او بكيفيتين او بالثلث كيفيات او بالكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربعة اعني الكيفيات في اثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة او اما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة اما الرطوبة مع اليبوسة فحصل ستة تضربها في اربعة حاصلات الرطوبة او مع اليبوسة اما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة اما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة يصير اربعة تضربها في ثمان حالات هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل واحدة من الثلث مع نقصان الاخريين ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات

ايت تطهير كه از نبوت و نيابت حروف آن اسامي حضرت سيد البشر و حضرات ائمه اجله اثنا عشر عليهم السلام من الملك الاكبر قدوة للمتاخرين و زبدة المجتهدين محقق طوسي نصير الملة والدين محمد رضي الله عنه استخراج نموده اند

انما

يريد الله

ليذهب عنكم الرجس

اهل البيت

ويطهركم تطهيرا

الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها او زيادة
كل منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة
وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخرين وهي ستة لان
الاثنين اما فاعلتان او منفعلتان واما كل من الفاعلتين
مع كل من المنفعلتين فمجموع الاقسام الثلثة الممكنة ثمانون لا ثلثة
وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج
بكيفيتين ثمانية عشر لا اربعة وعشرين على ما ذكرنا وبيان التركيب
الثنائي من الكيفيات الاربع ستة وفي كل واحد من الاقسام
الستة اما ان الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان فيهما او بالزيادة
في احديهما والنقصان في الاخرى فيضرب الثلثة في الستة
فيرتقي الى ثمانية عشر وكذا جعل اقسام الخروج بالكيفيات
الاربع خمسة لا ستة عشر على ما ذكرنا وقال وان كان الخروج
في اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج في كل منها بالزيادة
او بالنقصان او في بعضها بالزيادة وفي ~~بعضها بالزيادة~~ وفي
بعضها بالنقصان و اما ان يكون بالزيادة في كيفية او في
كيفيتين او في ثلث كيفيات فاقسامه خمسة وذلك خبط
منه لانه لما اعتبر في الخروج بكيفية زيادة كل من الكيفيات
ونقصانها وكذا اعتبر في الخروج بثلثة كيفيات كان الواجب
عليه ان يعين ذلك الضعف في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج

بالكيفيات

بالكيفيات الاربع فانتقص بذلك الاحتمال ستة
اقسام من الاقسام الواقعة فيها من واجيب بان الاعتدال
الطبي في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات
على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللائق بحال المركب مثلا
ان يكون مثلا حرارته ضعف برودته ورطوبته ضعف
يبوسته فهذه النسبة ما دامت تكون مرعية كان من جهة
معتدلا او لا ترى انه لو فرض في ذلك ان يكون اجزاءه مثلا عشرين البارد في
عشرة او الحارة ثلثين والبارد خمسة عشر الا عشرة كان فيما
روعي فيه تلك النسبة او امكن ان يتركب منه نوع ذلك المركب
فلا يتصور بزيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب
احر وابرد مما ينبغي لان كون الحرارة ضعف البرودة ان
كان باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا
معها فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون ابرد
مما ينبغي واكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج من
الاعتدال الطبي ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال الحقيقي
كذلك

الفصل الثالث في ماهية احكام

الاجسام لما ذكر في الفصل الثاني اقسام الاجسام والبحث
عنها الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا
الفصل البحث عن بقية احكام الاجسام فقال ويشترك الاجسام في

بقية ص

وجود بعد

برهان طبق
خط غير متناه

وجوب التناهي اي الاجسام كلها متناهية الابعاد
ولوجوب اتصاف ما فرض له ضلعة غير مقايسة بمثله مع فرض
نقصانه عنه يعني يمتنع غير متناه لان ما فرض له ذلك التناهي
يجب ان يتصف بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه يلزم
ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرض عدمه يكون محالا
فوجود بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا ان كل ما فرض انه غير متناه
يلزمه التناهي لان ما فرض انه غير متناه اذا قيس بمثله اي
بما فرض ايضا انه غير متناه مع فرض نقصانه عنه وذلك بان يفرض
خط غير متناه من مبدأ معين ويفرض خط آخر غير
متناه ايضا بعد مبدأ ذلك الخط بذراع مثلا ثم يطبق الثاني
على الاول فان بقي وان ينقطع الثاني ولا يلزم ان يكون الناقص مثل
الزائد وهو محال واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون متناهيا
والاول زائد عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا
متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما
محالا وهذا هو برهان التطبيق المذكور في ابطال التسلسل
وقد مر الكلام عليه سؤالا وجوابا ولحفظ النسبة بين ضلعي
الزاوية وما اشتمل عليه مع وجوب اتصاف الثاني بهذا
برهان آخر تقريره ان كل زاوية فان لضلعيها نسبة الى ما اشتمل
عليه يعني الى بعد ما بينهما وتلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغ اذا

بعض

امتدا

غلط
امتدا عشرة اذرع
مثلا وكان بعد ما
بينهما ذراعا فاذا
امتدا عشرين ذراعا
كان ما بعد بينهما
ذراعين واذا

امتدا عشرة اذرع مثلا وكان بعد ما بينهما ذراعا فاذا
امتدا عشرين ذراعا كان بعد ما بينهما ذراعين واذا
امتدا ثلثين كان ثلاثة اذرع وعلى هذا فقس وهذا معنى
حفظ نسبتهما الى بعد ما بينهما ولكن ان ما بعد ما بينهما متناه لكونه
محصورا بين حاصرين فاذا ذهب الضلعات الى غير
النهاية لزم ان يكون نسبة المتناهي اعني الامتداد الاول
وهو عشرة اذرع في هذا الفرض الى المتناهي اعني البعد الاول
وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي اعني الضلع الذاهب
الى غير النهاية الى المتناهي اعني بعد ما بين الضلعين الذاهبين
الى غير النهاية وهو هذا وقد قيل في شرح هذا المقام
ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية و
ما اشتمل الضلعان عليه من البعد الواقع بينهما محفوظ
بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد
الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا
يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع وعلى هذا
وعلى هذا يزداد ما بينهما بمقدار تزايدهما والبعد بين الضلعين
متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان
ايضا على تقدير ذهابهما الى غير النهاية متناهيين لمساواتهما
البعد ما البعد ما بينهما الذي هو متناه بالضرورة ثم قيل واصل

بعده

يكون البعد بينهما
عشرة اذرع

برهان ترسي

هذا البرهان هو البرهان المسمى بالترسي وهو ان
لا يفرض محيط جسم مستدير كمحيط ترس مثلا بل
يفرض محيط دايرة وتقسيمه ستة اقسام متساوية ويصل
بين كل نقطتين متقابلتين من مبادي تلك الاقسام فيحصل
هناك خطوط ثلثة متقاطعة على مركز الدايرة هي اقطارها
ويحدث عند المركز ست زوايا متساوية لتساوي القسي
التي هي مقاديرها وكل واحد من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان
المركز بل كل نقطة يفرض على سطح يحيط بها اربع قوايم
وقد قسمت هينا اقساما ستة متساوية كانت كل واحدة ثلثي
قائمة يحيط بها ضلعان هما نصفا قطرين من تلك الاقطار
وهذان الضلعان هما اللذان ذكرهما المصنف اعني ضلعي زاوية
يكون الانفراج بينهما مساويا لامتدادهما فذلك لانه اذا فصل
من هذين الضلعين خطان متساويان موصل بين المنفصلين
بخط مستقيم يحدث هناك مثلث متساوي الاضلاع لان
مجموع زوايا لقائمتين فلما كان احديها اعني التي بين الضلعين
ثلثي قائمة فوجب ان يكون الزاويتان اللتان على القاعدة
اعني الخط الواصل بين المنفصلين متساويتين لتساوي
الساقين لزم ان يكون كل واحد منهما ثلثي قائمة ايضا فيكون
زوايا المثلث متساوية فوجب ان يكون اضلاعه ايضا

متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين قد
امتد عشرة كان الانفراج بينهما ح عشرة ايضا واذا امتدا مايتين
كان الانفراج ح مايتين وهكذا واذا فرض انهما امتدا الى
غير النهاية كان الانفراج بينهما ح موصوفا باللاتناهي قطعا
فيلزم ان يكون ما لا يتناهي محصورا بين حاصرين وانه
مح ولما وجب كون الانفراج بين الضلعين متناهيا
وجب ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا فيكون الابعاد ايضا
متناهية لان المفروض امتدادهما بقدر الابعاد اقول
لا يخفى على المتامل ان كلام القايل الاول محل نظر اذ كان يصح لان دعوى
المساواة بين الضلعين والانفراج ما بينهما انما يصح ان لو قيد
الزاوية بانها بقدر ثلثي القائمة او الضلعان بانهما ضلعا
مثلث بانه متساوي الاضلاع وحيث لم يقيد فالمساواة
ممنوعة واشبه بالبرهان السلمي وهو ان يقال يفرض خطان
ينفرجان كساقي مثلث بحيث يكون البعد بينهما بقدر امتدادهما
عن ملتقاهما ذراعا ذراعا وبقدر امتدادهما ذراعين ذراعين وعلى
هذا فاذا ذهبنا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه بالضرورة
اشبه منه بالبرهان الترسي فقول القايل الثاني واصل
هذا البرهان هو البرهان الترسي محل بحث وان كلام
المصنف لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين لانه اطلق

ولم يقيدها بالمساواة والاشارة فيه الى القيود التي لا بد منها
فيهما واعلم ان هذين البرهانين مع ما ذكرناه في شرح
كلام المصنف تدل ثانيا انما يدل على امتناع لا تناهي الابعاد من جميع
الجهات او من جهتين ولا يدل على امتناعه في جهة واحدة
ولو جوز محور اسطوانة غير متناهية ثم بين مع ذلك يدل على
جميعها ان الاستحالة انما نشات من فرض امرين متناقضين
كفرض وجود زيد مع عدمه فان وجود خط واصل بين
الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل بينهما
انما يصل بين النقطتين منهما فيهما يتناهيان بتلك النقطتين
كيف وان يكون كل منهما محصورا بين الآخر وذلك الخط الواصل
واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة اختلفوا
في ان الاجسام متماثلة اي متحدة الحقيقة وانما الاختلاف
بالعوارض او متخالفة بالحقيقة فذهب الاشاعرة
الى انها متماثلة وبهذا اصل يبتني عليه كثير من قواعد
الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد
اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم
ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والحرق على السماء يثبت جواز
ما نقل من المعجزات واحوال القيامة ومبنى هذا الاصل
عندهم على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة انها

والمعارف فان اختصاص
كل جسم بصفاته
المعينة لا بد ان يكون
لمرجح م

عالم صح

متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة وقد يستدل بوجوه
الاول ان الاجسام بتقدير استوائها في الاعراض يلتبس بعضها
بالبعض ولولا تماثلها لما كان كذلك واجيب بان هذا الالتباس
انما يصح في حق من تصفح جميع الاجسام وشاهد التباس
كل واحد منها بكل ما علقنا ما يقبل ذلك فليس الا الرجم والاخذ
بالظن وثانيها انها باسرها متساوية في قبول جميع الاعراض
فيكون متساوية في الهية واجيب بانه لم يصح عندنا
ان جرم النار قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك
قابل للصفات المزاجية وقصة ابراهيم عليه السلام جزئية و
لا يدل على الحكم الكلي والقضية فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى
خلق في بدن ابراهيم عليه السلام كيفية عندها يستلذ مماسة
النار كما في النعامة وغيرها ثم بتقدير تسليم استواء الكل في قبول
الاعراض لا يلزم منه استواء في تمام الماهية ان الاشتراك
في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات وثالثها ان الجسم
لا معنى له الا الحاصل في الحيز والاجسام باسرها متساوية
فيه فيكون متساوية في الماهية واجيب بان الحصول في
الحيز ليست ذاتي الجسم بل حكما من احكامه وقد ذكرنا
ان التساوي في اللوازم لا يدل على التساوي في الملزومات
وقال المص في تلخيص المحصل الحد الدال على ماهية الجسم على الخلاف

بالغيب صح

الاشتراك م

الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع القسمة ولذلك اتفق
الكل على تماثلها فان المختلفان اذا اجتمعت في حد واحد
وقع فيه التقسيم ضرورة كما يقال الجسم اما القابل للابعاد او
المشتمل عليها ويراد بهما الطبيعي والتعليمي والنظام يقول بتخالفها
لتخالف الخواص خواصها وذلك يوجب تخالف الانواع
لا تخالف المفهوم من الحد فالمص توهم ان المراد بتماثلها اتحادها
في مفهوم الجسم ان كانت هي انواعها مختلفة منه درجة
بحثه والضرورة قضت ببقائها ذهب الجمهور الى ان
الاجسام باقية زمانين واكثر بحكم الضرورة بمعنى انا نعلم
بالضرورة ان كتبنا وثيابنا ودورنا التي هي بعينها التي كانت
من غير تبدل في الذات بل ان كان ففي العوارض والهيئات
لا بمعنى ان الحس يشاهدها باقية ليرد والاعراض
بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض وخالفهم
النظام فقال ان الاجسام لا يبقى زمانين فزعم بعضهم ان
قوله هذا مبني على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض
غير باق وقد نبهناك على ان ليس مذهبه ان الجسم عرض
بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة
بانفسها وقال بعضهم انما ذكره في سلبه بقاء الاعراض لما كان
جاريا في الاجسام ايضا اعتبره النظام قيام الدليل على صحته

فيها

ويبيننا

نبهناك

فيها فالتزم انها لا يبقى زمانين وانما يتجدد
بتجدد الامثال وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعلا م
من المؤثر غير معقول وانه لو ظل الاجسام حتى يقولوا ان
يستغني بطوبان الصلو وملعبه ان الاجسام سعي عند القا
فلا بد له من القول بانها لا يبقى كما قيل في الاعراض وقال
المص ان هذا النقل من النظام غير معتمد فقد قيل انه قال
باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب وهم النقلة
الى انه لا يقول ببقائها يعني توهم السامعون ان حاجته
الى المؤثر لذلك لا يتصور الا اذا كانت متجددة غير باقية
فنقلوا عنه ما توهموه منه كل امة الا قصله بما عن انها غير
باقية بل انها باقية بمؤثرها ويجوز خلوها عن الكيفيات
المذوقة اي الطعوم والمرئية اي الالوان والضوء
والمشمومة اي الروائح كالهواء فانه خال عن هذه الث
لا انا لا نحس بها وعدم الاحساس فيما من شانه ان يحس
بها مرة ثم يقتضي اللون ذي الى السفسطة
ونقلوا عن الشيخ ابي الحسن الاشعري خلافه ودعوى
انه قاس اللون على الكون يعني لما امتنع خلو
الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه لكن
فقاس [illegible] الاتصاف [illegible]

الجسم عن اللون بعد الاتصاف فان العادة قد
جرت بخلو الالوان عقيب زوالها امتنع خلو
عنها الاتصاف قياسا عليه ومنع القياس الاول
بخلو حكمي الكون واللون عن الجامع و القياس الثاني
بالفرق بين الصورتين وهو ان امتناع الخلو
بعد الاتصاف لانه موقوف على طريان الضد
وقبل قبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه فان
صح هذا ظهر الفرق والا منعنا الحكم في الاصل وقلنا
يجوز الخلو بعد الاتصاف على ان الاستدلال بالتمثيل
في امثال هذه المباحث التي يطلب فيها
اليقين مستبعد جدا لانه على تقدير اتمامه لا يفيد
الا ظنا ويجوز رويتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري
اختلفوا في ان الاجسام هل هي مرئية بذواتها
ام لا فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها
بل المرئي اولا بالذات هو الالوان والاضواء القائمة
بسطوح الاجسام والا لدى الهواء لكنه غير مرئي لخلوه
عنها ثم العقل بمعاونة هذه الاجسام يحكم بان ما بين تلك
السطوح جواهر ممتدة في الجهات اعني الاجسام فهي
مرئية ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها

مرئية بذواتها واختار المصنف المذهب وادعى الضرورة
في ذلك واشار الى الجواب عما قالوا في الهواء من انه
غير مرئي لخلوه عن الاضواء والالوان بان روية الاجسام
مشروط بتكيفها بهما واستدلت الاشاعرة بانا
نرى الطويل والعريض والطول لا يجوز ان
يكون عرضا لانه ثبت كون الجسم مركبا من
الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان الطول
عرضا كان محله الجزء الواحد لاستحالة
قيام العرض باكثر من محل واحد فالجزء
الموصوف بالطول يكون اكثر مقدارا مما ليس
موصوفا به فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو
محال واذا كان الطويل نفس الجوهر
والطويل شيء مرئي فالجوهر مرئي وضعفه
ظاهر والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها
من جزئيات متناهية حادثة فانها لا تخلو
عن الحركة والسكون وذلك لان كل جسم
فله وضع وموضع فان كان منتقلا عن احدهما
كان متحركا والا كان ساكنا وكل منهما حادث
وهو ظاهر اما الحركة فلوجوه احدها انها تقتضي

مسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال
والانتقال من حال الى اخرى لا بد ان
يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها
وهذا سبق زماني لم يجامع فيه السابق المسبوق
والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوقا بالعدم
لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان
يوجد السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية
بالعدم وهو معنى الحدوث هيهنا واعترض عليه
بانكم ان اردتم بكون الحركة مقتضية للمسبوقية
بالغير انها تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة
بالغير فهو ممنوع وان اردتم به انها تقتضي ان يكون
كل جزئي وفرد منها مسبوقا بالغير فهو مسلم
لكنه لا يقتضي حدوث ماهية الحركة اذ يجوز
ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية
يكون قبل كل حركة جزئية حركة اخرى
لا الى نهاية ويكون ماهية الحركة قديمة محفوظة بتعاقب
تلك الافراد التي كل واحد منها حادث ولا يلزم
من مسبوقية كل واحد منها بآخر منها ان يكون مجموعه

شيء من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاع
فيكون الماهية ايضا حادثة مسبوقة بذلك
الغير واجيب عنه تارة باثبات المقدمة
الممنوعة اعني قولنا الحركة تقتضي ان
يكون ماهيتها مسبوقة بالغير وذلك بوجهين
احدهما ان ماهية الحركة مركبة من امر
مقتضي ومن امر متحصل لان الحركة
لا بد ان يكون منقسمة الى اجزاء لا يجتمع
اجتماعها ولا شك ان الامر المتحصل
مسبوقا بالامر المقتضي ضرورة ان مسبوقية
الجزء تقتضي مسبوقية الكل ودفع
ماهية الحركة حاصلة في كل واحد من الامر
المقتضي والامر المتحصل باقية معينا لان
لا ينقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة
فكل واحد من المقتضي والمتحصل جزئي
من جزئيات ماهية الحركة فهي محفوظة بكل
منها فلا يلزم من مسبوقية المتحصل بالمقتضي

لامسبوقية الماهية بغيرها من الماهيات وهذا
الحال اذا قسم ذلك المقتضي ابدا جزءا منه
يتقدم احدهما على الآخر فان كل واحد
من هذين الجزئين ايضا جزئي لماهية الحركة
الموجودة فيه وثانيهما ان كل جزئي من
جزئيات الحركة لما كان حادثا مسبوقا بعدم ازلي
فيجتمع علامات تلك الجزئيات في الازل فلا يوجد
ماهية الحركة في الازل والا يوجد في ضمن
جزئي من جزئياتها فيجتمع ذلك الجزئي
وعدمه معا في الازل وانه محال واوقع
ذلك بان الازل ليس وقتا محدودا او زمانا
مخصوصا اجتمع فيه علامات الحركات كلها
حتى ان وجد فيه شيء منها جامع عدمه
فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية
ان تلك العلامات لا بداية لها ولا ترتيب بينها
بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتيبا فليس
يعرض شيء من اجزاء الازل الا
وينقطع فيه شيء من تلك العلامات
التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات

وليس لاجزاء الازل انقطاع في
جانب الماضي فاذا وجد في كل
جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها
لم يكن هناك محذور الا ان الوهم
قاصر عن ادراك الازل فيجب
انه وقت معين اجتمع فيه وجود
الحركة مع عدمها وثانيا بابطال ال
المساوي اعني تعاقب الافراد ا
الماضية للحركة وذلك بعين ما
في المتن من الدلالة على التناهي
جزئيات الحركة والسكون اولا
ان ما تمسك المعترض من حيث
جزئي من جزئيات تلك الح
كاف للمستدل هينا ولا حاجة ل
الى الاستدلال على حدوث ماهية
فانه يستقيم الدلالة على ان
جزئياتها متناهية وبها يتبين المقدمة
ثبت ما ادعاه من حدوث الاجسام
على ما يظهر من انه يثبت حدو

[illegible]

الامور المتناهية اذا كان كل واحد
منها حادثا كان مجموعها حادثا واذا كان مجموع
جزئيات ماهية حادثا كان الماهية ايضا
حادثة ثانيها طريقة التطبيق وقد عرفتها
في مبحث ابطال التسلسل وتقريرها هنا
ان يقول لو كانت حركة ازلية كان
لنا ان نفرض من جزء معين منها
كدورة معينة مثلا الى ما لا نهاية له جملة واحدة
ونفرض ايضا جزءا قبليا بمقدار متناه كعشر
دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق
جملتين ونرد الكلام الى آخره
على ما مر وقد عرفت ان برهان
التطبيق انما يدل على امتناع
لا تناهي الامور الموجودة معا ثالثها
طريقة التضايف وتقريرها
ان الحركة بحسب تالفها
من اجزاء بعضها سابقة
بعضها مسبوقة ولنجعلها

دورات

دورات مثلا فلو كانت حركة ازلية تلك الدورات غير متناهية
وامكن لنا ان ناخذ من دورة معينة الى ما لا بداية له
جملة فنقول تلك الدورة التي هي جزء الاخير في هذه
السلسلة التي لا نهاية هي موصوفة بالمسبوقية والسابقية
وكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية
معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطع السلسلة
به فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كالجزء الاخير المذكور فيكون
عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحد وانه محال لانهما متضايفان
حقيقتان بحسب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان بازاء كل
واحد من احدهما واحد من الاخر واما السكون فلانه لو كان قديما لامتنع
زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي وكل وجودي قديم
يمتنع زواله على ما مر لانه ان كان واجبا لذاته فظاهر امتناع عدمه وان
كان ممكنا مستندا الى واجب لذاته دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك الواجب
مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان
لم يتوقف تاثيره في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا
في ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لان ذاته من حيث هي هي
وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا وان
تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم
المشروط اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط قديما والكلام فيه

معينة

وليس موصوفا بالسابقية

لانقطعت

بحسب

دفعا

لما يستند

لعدم

توقف

ايضا ويجود

وفي صورة عن الواجب هل هو بشرط او بغير شرط ويلزم الانتهاء
الي ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور الموجودة
المرتبة معا فلو عدم هذا الصادر المنتهي اليه عدم الواجب معا
واذا امتنع هذا الشرط مع امتناع عدم الواجب امتنع مشروطه ايضا
وهكذا الي القديم الذي كلامنا فيه والمطلوب واما بطلان اللازم
فيما فيه فلا تفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء تنحصر
في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي العنصريات وحركتها
جايزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها الحركة واما الدليل فنقول
الاجسام اما بسيطة فيجوز علي جزء من البسيطة ما يصح علي
الاخر فيصح ان يماس عبارة ما يماسه بيمينه وبالعكس وما هو الا
بالحركة واما مركبة من البسايط فيصح علي بسايطها الحركة كما ذكرنا
ويلزم منها صحة الحركة علي المركب ولو في الوضع اعترض عليه
بوجوه احدها انا لا نسلم ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة
عما من شانه ان يكون متحركا فاذا كان ثابتا للجسم اذ لا جايز زوال
لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث اليومية
واجيب عن ذلك بان السكون اعني حصول الجسم في امر محسوس
ليكون موجودا وهو تمام ماهية الحركة والسكون وامتيازهما
بالعوارض الخارجية فيكون السكون موجودا كالحركة وقد
ينقض عنه بتغير الدليل فيقال لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين

اما ان يكون

اما ان يكون كون قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون لا الي نهاية
واللازم بقسميه باطل واما الملازمة فلان الجسم لا بد من كون فان
وجد له كون غير مسبوق باخر يلزم الاول ليلزم خلو ذلك الجسم
عن الكون الاول والملازم الثاني وهو ظ واما بطلان كون القسم الاول
فيما بينا من حدوث السكون واما بطلان القسم الثاني فبطريق
التطبيق والتضايف ثانيها انا لا نسلم ان القديم لا يستدعي المختار
وقد مر الكلام عليه ثالثها انا لا نسلم ان الشرط الذي يتوقف عليه السكون
القديم يجب ان يكون قديما حتي يعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب
لم لا يجوز ان يكون عدما ازليا كعدم حادث مثلا فاذا وجد ذلك الحادث
زال السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب حتي يحكم بامتناعه فان
قيل هذا العدم الازلي لكونه ممكنا لا بد ان يستند الي عدم واجب اعني
عدم الممتنع اما ابتداء او بواسطة ازلية دفعا للتسلسل فيكون زواله مستلزما
لزوال الواجب الذي انتهي اليه استناده فالمحذور لازم لم يندفع قلنا
العدمات الازلية الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها الي عدم ازلي اخر
ممكن من غير ان ينتهي الي عدم واجب بل يترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا
الي ما لا نهاية له وليس ذلك بتسلسل محال والا تناهي جزئيات
الحركة والسكون فان وجود ما لا يتناهي محال للتطبيق علي ما مر في
مبحث ابطال التسلسل اقول قد حققت في ذلك المبحث ان وجود ما لا يتناهي
مطلقا ليس بمحال انما المحال ان يكون ما لا يتناهي موجودا معا في جزئيات

الحركة يمكن ان يكون غير متناهية وجزئيات السكون ايضا اذا لم يجتمع
في الوجود ولو صف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين ويجب
زيادة المتصف باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى
فينقص الناقص والزايد ايضا دليل اخر تقديره ان كل حادث
موصوف بالاضافتين المتقابلتين اي بكونه سابقا على ما بعده وبكونه
لاحقا لما قبله والاعتباران مختلفان وان كانا في ذلك واحدة فاذا اعتبر
بالحوادث الماضية المبتداة من الآن مرتين يكون احديهما من حيث كل واحد
منها سابق والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق
المتباينان بالاعتبار متطابقتين في الوجود ويجب زيادة المتصف بالاخرى
اي يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع
فيه بواحدة وذلك لان المتضايفين الحقيقيين يجب تساويهما في العدة
والحادث مسبوق محض فلا بد ان يكون في الحوادث الماضية سابق
محض والا لزاد عدد المسبوقية بواحدة فاذن اللاحق متناهية في
الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزايدة عليها
المقدار متناهيا اعني بواحدة متناهية ايضا فيلزم ان يتناهى ما فرض انه غير
متناهي وهذا الدليل راجع الى التطبيق في الحقيقة مع قلة مؤنته في
تحصيل الجملتين كانهما حاصلتان في الخارج بالاعمال منا وقدم مثل ذلك
في مبحث ابطال التسلسل من ان كل جزء من السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار
فكانهما جملتان متطابقتان في الخارج احديهما بحسب العلية والاخرى بحسب

المعلولية

المعلولية والضرورة قضت بان ما لا ينفك عن حوادث متناهية لان
تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا والذي لا ينفك عن تلك
الحوادث لا يوجد قبل ذلك الاول والا لكان منفكا عنها باسرها واذا لم
يوجد قبله كان حادثا قبله فالاجسام حادثة ولا استحالة قيام الاعراض
الا بها وذلك بناء على ان المجرد لم يثبت عنده فالاعراض القائمة بها ايضا
غير ثابتة عنده فينحصر الاعراض عنده في الجسمانية ولما ثبت ان معروضاتها
اعني الاجسام حادثة يثبت حدوثها اي الاعراض باسرها ولما بين حدوث
الاجسام واعراضها اراد ان يشير الى اجوبة دلايل القائلين بقدمها تقرير
الدليل الاول يعني ان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث
مختص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه الترجح بلا مرجح لان
اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوي نسبتها
الى جميع الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك الامر الحادث واختصاص
بوقت معين كما في الحادث الاول ويلزم التسلسل والجواب ان حدوثها لا يتوقف
على امر حادث مختص بوقت حدوثها بل جميع حدوثها مما لا بد منه في حدوثها
حاصل في الازل واختص الحدوث بوقته اذ الوقت قبله اي اختصاص
حدوث الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات التي يطلب انما هو
لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجح من غير مرجح فان الاوقات
التي يطلب فيها الترجح هناك معدومة اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود
له الا مع وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم فيطلب

الترجح في تلك الاجزاء لوقوع الاثر من الاحكام الوهمية في الامور الفرضية
الصرفة وانها غير مقبولة اصلا واقول هذا الكلام على تقدير تمام انما
يدل على ان يطلب وجه الترجح فيما بين الاوقات التي قبل وقت الحدوث
اذ لا ازمان هناك لا مايز للاوقات التي بعده فاختصاص الحدوث لهذا
الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجح من غير مرجح واجاب
بعضهم بان اختصاص الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه لاجل تعلق الارادة
القديمة فلم يلزم احد المحذورين التوقف على امر اخر مخصص ولا الترجح
بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك
التعلق اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق
الذي كفى في وجوده هذا التعلق ايضا قديما اذ لو المتعلق اختص بوقت
دون اخر لزم الترجح بلا مرجح لان الترجح الحاصل من ذلك التعلق نعم
الاوقات باسرها لا يقال لعل الارادة القديمة تعلقت في الازل
بوجوده في وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت وجد بذلك التعلق
القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول فح يتوقف وجوده على
وجود ذلك الذي هو حادث وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا
لنقلنا الكلام فيه اليه فان كان حدوثه بتعلق اخر حادث وهكذا تسلسلت
التعلقات الى ما لا يتناهى فاما ان يلتزموا هذا التس في مقام المنع مع
كونه خلاف مذهبهم اما انا نقول ان التعلق امر اعتباري فلا يحتاج
حدوثه الى تاثير لان البديهة تشهد بان كل حادث وجوديا كان او

عدميا

عدميا يحتاج الى تاثير يخصصه بوقت حدوثه قيل لو صح دليلهم هذا
للزم ان يكون الحادث اليومي قديما لجريان الدليل بعينه فيه لان الحادث
اليومي يستند الى الحوادث الفلكية من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية
وكل منها مسبوق بالاخر لا الى نهاية ومثل هذا التس جائز بخلاف التس
في الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول اذا سلم جواز التس في الحوادث المتعاقبة
فلم لا يجوز ان يكون حدوث الاجسام مشروطا مسبوق اخر لا الى نهاية
فيكون حدوث العالم الجسماني عن المبدا القديم مثل الحوادث المتعاقبة كما
في الحوادث اليومية فان قيل تس الشروط المتعاقبة انما يتصور فيما له مادة
يتزايد استعدادها بتوارد هاتيك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط حتى
اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدا القديم ما هي مستعدة له وما سوى
العالم الجسماني ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم
عليها قلنا لا نم ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ قد يكون
تصورات متعاقبة لامر مجرد على المادة وتوابعها كل سابق منها شروط
لاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم الجسماني تقرير تمم الدليل ان
موجد الاجسام لا يجوز ان يكون فاعلا مختارا لان المختار الذي يصح منه الفعل
والترك انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار ايجاد شي ولا يميل اليه الا اذا
كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد اولى من
تركه فكان بالايجاد محصلا لتلك الاولوية ومستكملا بها ولو كان بدون ذلك
الايجاد ناقصا في ذاته وهذا باطل فوجب ان يكون المبدا الموثر في الاجسام

[illegible]

موجبا واثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما قيل يتجه عليه لم لا يجوز ان
اثر الموجب القديم انما يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة قديمة ايضا واما
اذا كان صدر عنه بوسط حوادث متشابهة الى النهاية فلا بد الحوادث
اليومية على راي الحكماء لا لزومه التزام التسلسل في الحوادث رايي يخالف
المتكلم والجواب انا لا نم ان المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما يترجح
الايجاد على تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر عند بعضهم قال
الاشاعرة من اصحابهم جوزوا ان يرجح الفاعل المختار احد مقدوريه بلا مرجح
اليه ولذلك امكنهم القول بان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه
فاعلا بالقصد والاختيار وتمسكوا في هذا التجويز بقدحي العطشان
ورغيف الجائع وطريقي الهارب من السبع المساويين في جميع الجهات
التي يتصور الترجيح بلا مرجح وبين الترجح بلا مرجح قالوا ترجح احد
المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان يكون
ولو جوزناه انسد باب اثبات الصانع اما الترجيح من غير مرجح اي من غير
ذلك متصف بالترجيح فليس نحو بل المؤثر اذا كان مختارا فهو مرجح بالارادة
اي مقدوريه شاء واعترض عليهم بان المختار وان رجح احد مقدوريه
بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للاخر بالنظر
الى ذاته توجه ان يقال كيف اتصف باحدى الارادتين
دون الاخرى فان استند ترجيح احد هذه الارادة الى
ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم التسلسل في

بلا داعي

يدعو

الارادات

الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين
على الاخر بلا سبب وان قيل الارادة واحدة للذات
متعدد وتعلقها بحسب الموارد لزم التسلسل في
التعلقات واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم فادعوا
ان الفعل الخالي عن الغرض عبث والله تعالى منزه عنه
ورجوع الغرض اليه محال لتعاليه عن المنافع والمضار
فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية مصالح العباد
والاحسان اليهم واما الحكماء فقد ادعوا البديهة تشهد بان
الفاعل المختار بذلك المعنى الذي ذكرناه لا يتصور
منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا به ناقصا في ذاته
فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه وانما قلنا
نفوا عنه الاختيار بهذا المعنى لان الاختيار بمعنى كونه
بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ثابت له اتفاقا
تقرير الدليل الثالث ان الاجسام مركبة من المادة
والصورة والمادة قديمة والا لافتقرت الى مادة
لما ثبت من ان كل حادث له مادة وتسلسلت المواد ويلزم
من قدم الصورة لما ثبت من انها لا تخلو عن الصورة فيلزم
قدم الجسم والجواب ان الجسم بسيط كما هو عند الحس
والمادة ممنوعة ولئن سلمنا تركبه من المادة والصورة

ظ لا نسلم ان المادة قديمة وما استدلوا به فقد منعنا
مقدماته ولا نسلم انها لا تخلو عن الصورة ولم يتم دليل
تقرير الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان
عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق
وهو السبق الزماني فكون الزمان موجودا حين ما فرض
معدوما هف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي
هي مقدارها ايضا قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة
والجواب انا لا نسلم ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون
حادثا وقديما بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا ولو سلم
فتلك القبلية لا تستدعي زمانا فان اجزاء الزمان متقدم
بعضها على بعض بتلك القبلية وليس متقدما بالزمان
وقد مر تحقيقه في بحث السبق واقسامه الفصل
الرابع في الجواهر المجردة اي المفارقة عن المادة
وقد سبق انها قسمان عقل ونفس اما العقل فلم يثبت
دليل على امتناعه وما يقال من انه لو وجد
لشارك الباري تعالى في التجرد ولزم تركب ذات
الباري تعالى من المشترك ومما به يمتاز عنه وهو محال
ففساده ظاهر لان المشاركة في العوارض سيما في
السلوب لا تقتضي الشركة في الذات وادلة وجوده

مدخوله لقولهم استدل الحكماء على وجود
العقل بوجوه مرجعها بيان الاول منها ان الممكن
ينحصر في العرض والجواهر اعني الجسم والهيولى
والصورة والنفس والعقل واول ما يصدر على الباري
تعالى لا يمكن ان يكون عرضا ولا احد الجواهر سوى
العقل فلو لم يكن موجودا لم يوجد اول صادر عنه
تعالى هف اما ان الجسم لا يمكن ان يكون هو اول
ما يصدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى والصورة فلو
صدر عنه لزم ان يصدر ايضا عنه والواحد لا يصدر
عنه امران فان ذلك الباري تعالى واحد من جميع
الجهات لا تكثر فيه اصلا في ذاته ولا في صفاته فانها
عين ذاته اما ان الصورة والنفس لا يمكن ان يكون احدهما
هي الصادر الاول فلان كل واحد منها مشروط تاثيرها
في المادة اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على
تشخصها وهو موقوف على المادة واما النفس
فلانها انما يوثر بالة جسمانية فلو كان المعلول
الاول هو احديهما لكانت سابقة في تاثيرها على
المادة لان المادة على ذلك التقدير يكون معلولة
لها اما ابتداء او بوسائط لامتناع استنادها الى
الباري تعالى والا لزم اثنان ولا يجوز ان تكون

سابقة في تاثيرها علي المادة اذا سبق المشروط
في تاثيره بما فرض الاخفاء علي ذلك اللاحق والي
هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط باللاحق
في تاثيره اي لا سبق لمشروط هو الصورة او
النفس في تاثيرها فرض الاخفاء اعني المادة
علي ذلك الاثر الذي فرض الاخفاء واما لزوم العرض
انه لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول فلانه
شرط في وجوده بالموضوع فلو كان هو المعلول
الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض
حينيذ علة لموضوعه كما مر ولا يجوز ان يكون
المشروط في وجوده بامر سابق علي ذلك الامر
والي هذا اشار بقوله او وجوده اي لا سبق
لمشروط هو العرض بوجوده بما فرض الاخفاء
اعني الموضوع عليه وان المادة لا يجوز ان يكون
هي المعلول الاول فلانها لا تصلح للتاثير فانها
هي القابلة فقط فلو كانت هي المعلول الاول
لما انتفت عنه صلاحية التاثير والي هذا
اشار ولما لما انتفت صلاحية التاثير عنه اي
كقولهم ولما لا انتفت صلاحية التاثير عنه في
اثبات ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون

هو المادة

هو المادة وتذكير الضمير في عنه باعتبار
تاويل المادة بالمحل ويوجد في بعض
النسخ بدل قوله ولما لما انتفت وهو
حينيذ يكون عطفا علي قوله لمشروط
اي المادة لو كانت هي المعلول
الاول لزم ان يكون سابقة علي
ما عداها لان ما سواها من الممكنات
يجب ان يستند اليها اما ابتداء او بوسايط
ولا سبق لما انتفت صلاحية التاثير
عنه فلو يكون هي سابقة عليها
اقول وتلخيص هذا الدليل ان اول
الصادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود
والتاثير وغير العقل ليس كذلك لانتفاء
الوحدة في الجسم والتاثير في الهيولي
والاستقلال به في الصورة في النفس
بالوجود في العرض لان المؤثر المختار
اشار الي تزييف الدليل المذكور وذلك
انما لا نسلم ان الباري تعالى واحد من
جميع الجهات بل هو مختار بعد ارادته
او تعلقها او هو موجب له جهات

متعددة كالوجود المطلق العارض
لوجوده الخاص وكالسلوب هذه
الجهات وان كانت امورا اعتبارية
لاعينية يجوز ان تكون شروطا
لتاثيره فيتعدد اثاره كما جوز تم
تعدد اثار المعلول بحسب جهاته
الاعتبارية على ما مر ولو سلم انه واحد
من جميع الجهات فلا نسلم ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وقد تكلمنا عليه
فيما سبق ولو سلم فلا نسلم ان الجسم
مركب من الهيولى والصورة وقد مر
ابطاله فلم لا يجوز ان يكون الصادر
الاول هو الجسم ولو سلم فلا نسلم ان
الصورة في تشخصها محتاجة الى الهيولى
فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول
الاول ولو سلم فلا نسلم ان الهيولى
في تشخصها ووجودها محتاجة الى
الصورة فلم لا يجوز ان يكون هي
المعلول الاول وما قلتم في ابطاله من
انها لا تصلح للتاثير فهو ممنوع لا يقال

ان الصادر

ان الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع
ما عداه اما بواسطة او بغير واسطة فيلزم ان يكون
الهيولى على ذلك التقدير علة مؤثرة في معلولها
ويمتنع ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى واحد قابلا
وفاعلا معا لانا نقول هذا الامتناع ممنوع وقد تكلمنا
عليه كما مر ولو سلم فانما هو اذا كان القبول والفعل
من جهة واحدة ثم لا يجوز ان يكون الهيولى قابلا لشيء بما
وفاعلة له بواسطة امر آخر ولو سلم فلا نسلم ان اول الصادر
عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة ثم لا يجوز
ان يكون صفة من صفات الواجب ويمتنع ان تكون
الصفة عين الذات ولو سلم ان الصفة عين الذات
فلم لا يجوز ان يكون هناك جوهر ليس بجسم مركب من جزئين
مشابهين لجزئي الجسم اعني الهيولى والصورة وحينئذ جاز ان
يكون الصادر الاول هو احد هذين الجزئين لهذا الجوهر غير
لزوم محذور فان قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون
متحيزا بالذات المالي للمكان هو الجوهر المتحيز في الجهات
اعني الصورة الجسمية وسيجيء ذلك محلها وما يحل في محلها
فيكون مجردا انه مكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان النفس

لا يستقل بالتأثير والا لاستقلت به بل يكون عقلا وهو
المطلوب ههنا وكونه مركبا لا يقدح فيما قلنا لا نسلم
ان جزء النفس لو استقل بالتأثير لزم استقلال النفس فإن استقلال
الجزء لا يستلزم استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء الآخر
في التأثير الى امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل
ولو سلم فلا نسلم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا
لجواز ان يكون واسطة في جواز ان يكون اولا يصدر نفس
او صورة بواسطة البدن والهيولى ولو سلم فلا نسلم ان
النفس لا يؤثر الا بآلة جسمانية بل قد يؤثر بدونها وبعض
خوارق العادة كالمعجزة والكرامة والسحر من هذا
القبيل على ما صرح به فان قيل فيكون مستغنية
عن المادة في الذات والفعل ولا نعني بالعقل
سوى هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني عن
المادة في ذاته وفي جميع افعاله والمحتاج الى المادة
في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز
الصادر الاول هو النفس ويكون ايجاد ما بعده اوفق
المرتبة بدون الآلة هـ قوله لهم استدارة الحركة
توجب الارادة المستلزمة للشعور بالكامل دليل آخر

على اثبات العقول تقديره ان الاجرام السماوية
ليس لبعض اجزائها التي تعرض اولى بما هو عليه
من الوضع من بعض بحسب طبايعها لان الطبايع
التي تعرض للاجزاء المفروضة متحدة من بعض
فلا تقتضي امورا مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع
واجبا لشيء من طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة
عنه جائزة وتلك النقلة لا يتصور الا بالميل فتعرف
فيجوز ان يكون فيها عنها ميل ولما لم يمكن
عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن فيها عنها الا
الميل المستدير ولما امتنع ان يكون لها ميل مستدير
وجب ان يكون له مبدا فيها اذ كان الميل يستلزم
امكان التحريك القسري وقد ثبت عندهم ان ما
يقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه من مبدا ميل طباعي ومع
وجود مبدا الميل المستدير في الجوهر البسيط يمتنع
ان يكون عائق عن ذلك الفعل بحسب الطبع لان
الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مقتضية
بذاتها لشيء ولما يعوقها عنه ايضا والعائق الخارج

ايضا ممتنع اذ لا عايق عن الحركة المستديرة من خارج
لا دوميل مستقيم او مركب يمتنع في الاجرام الفلكية
وذلك لان ما لا اصل فيه بالاستدلال فقط لامتناع
الحركة المستديرة ولما وجد مبدا الميل وعدم
العايق فالميل موجود بالفعل فالاجرام
السماوية متحركة بالاستدلال ثم ان الحركة ارادية انا
قد بينا ان الفلك ميل طبايع بحركة فلا يكون حركة
قسرية مستديرة على انه خارج عنه ولا يجوز
ان يكون طبيعية ان الفلك الاعلى بحركته
المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه وطلب وضع
وتركه لا يتصور بدون ارادة فان طلب شي
وتركه لا يكون الا باختلاف والاعراض وذلك لا يتم الا بشعور
وارادة واما الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون
طالبا لشي وتاركا له وان كان في وقتين الا انتقال
ثم للانتقال لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس
الحركة فيكون نفس الحركة دايما مطلوبا غير متروك

لانا هو ان

الا ان نفس الحركة لذاتها يقتضي التادي الى الغير
فيكون المطلوب بها ذلك الغير فيتعين ان يكون
للمريد مطلوب ممكن الحصول ثم ان طلب المحسوس
اما ان يكون للتحريك او الدفع وجذب الملايم شهوة ودفع
المنافر غضب وهما على الفلك محالان لانهما مختصان
بالجسم الذي ينفعل ويتغير عن حالة ملايمة الى حالة
غير ملايمة وبالعكس والاجرام السماوية
لا ينخرق ولا يلتيم ولا ينمو ولا ينقص ولا يذبل
ولا يتخلخل ولا يتكاثف ولا يستحيل وبالجملة لا يتغير
عن حاله الى اخرى الا في اوضاعها التي لا يتصور كون
بعضها ملايما وبعضها فيتعين الثاني ومن لم يكون
المطلوب معقولا فالطالب اما ان يريد نيل ذاته
او نيل صفاته او نيل شبهه احدهما والا لما كان
له تعلق بالمطلوب وعلى التقديرين الاول
والثاني يلزم انقطاع الحركة لان الذات او الصفة
اما ان ينال في الجملة فيلزم انقطاع الاقتناء طلب الحاصل

الا ان طلب الكمال محال او ما هو ممكن الحصول او يحصل
الا بالكمال الذاتي

واما ان لا ينال اصلا فلا بد من اليأس عن حصول
ما هو الباعث ويلزم الانقطاع لكن انقطاع الحركة محال
لان حافظة الزمان الذي يمتنع عليه العدم المطلق
الى ما نقلنا عليه وحوالة او طارئا عليه والى هذا اشار
بقوله اذ طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع
وغير الممكن محال انه طلب غير الممكن محال واراد
بالحاصل بالقوة ما لا ينال اصلا سماه حاصلا لكونه ممكن
الحصول فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لتعاقب
شبه بالمطلوب ولا يجوز ان يكون شبيها مستقرا
والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل شبيها غير مستقر بل
شبيها بعد شبه بحيث ينقضي شبه ويحصل اخر ويجب ان
انه يحفظ ذلك بتعاقب الافراد الى لا نهاية والا يلزم
الانقطاع فثبت ان المطلوب حصول مشابهات غير متناهية
يحصل بالروح في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع
الحركة فيكون المطلوب موجودا متصفا بالفعل بصفات
الكمال غير متناهية بحرك الفلك فيستخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة
الى الفعل ويحصل وضع شبيه بالمطلوب الذي هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل وضع
اخر فيزول عنه ويحصل اخر ويحفظ كل منها بتعاقب الافراد ولا يجوز ان [illegible] ذكر الحق

ان يكون عقلا او نفسا وبذلك تعدد العقول وهذه الحجة مدخولة لتوقفه
على دوام ما اوجبنا انقطاعه اي هذا الدليل موقوف على دوام الحركة
التي اوجبنا انقطاعه حيث بينا حدوثها وايضا موقوف على
اقسام الطلب فيما ذكره هو ثم قال انه ان الطلب المحسوس الا يكون
للجذب او للدفع ثم الا يجوز ان يكون لمعرفته او لتشبه به او
غير ذلك مع المنازعة في امتناع طلب الحاصل ثم ان طبايع الاجزاء
الفلك الا يقتضي امورا مختلفة فان بعض الاجزاء يقتضي ان
يكون يقرب القطبين وبعضها يقتضي ان يكون يقرب المنطقة
اذ لو لم يستند ذلك الى طبايعها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وما
يقال من ان ذلك الامر يعود الى الفاعل فهل يوضع بان نسبة الفاعل
الى الجميع سواء وعلى هذا الاصل ينبني كثير من قواعدهم ولو سلم
فلا نسلم ان عدم وجود الوضع الطبايع الاجزاء المفروضة للفلك
يستلزم جواز العلة عنه لجواز ان يلحق جرم الفلك صورة ممنوعة
مقتضية لوضع معين الابعاد قد اصلا فان قلت الا يقلع في كل
في صحة ما ادعيناه ان الاجزاء بالنظر الى طبايعها الا يكون مقتضية
لذلك الوضع فيجوز عليه الانتقال عنه قلت يكون تلك الصورة
المذكورة اذا عائدا حادثا عن طبايع الاجزاء فيبطل بنا على هذا
الاحتمال حصر العائق الخارجي بعد هذا في ذي المبدا المستقيم و
المركب نعم يدفع ما قيل ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء

يستلزم جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ
يجوز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز زواله
بحركة غيرها كما اعتبر الوضع بالنسبة اليه الا انه استلزامه لجواز الحركة
عليها بالنظر الى طبايعها لا سترى فيه اذ لو لم يجز الحركة عليها بالنظر الى
طبايعها لكانت ممتنعة بالنظر اليها واحتناع حركتها بالنظر الى طبايعها
عبارة عن اقتضاء طبايعها لعدم حركتها اعني سكونها ومعناه و
جوب الوضع لطبايع الاجزاء فلم يجز الحركة لزم ان يجب الوضع بالنظر
الى طبايعها سنى وايضا فان النصف من الفلك من العناصر والمركبات
بحاليها السعر اصلا فلا اشكل ان النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي
طبعه الفوقية ولا ابايه عن التحتية وكذا النصف التحتاني
منه لا يقتضي طبعه التحتية ولا ابايه عن الفوقية التحتا ولا
لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيط فبالنظر الى طبيعتها
يجوز ان يصير الفوقاني تحتانيا والتحتاني فوقانيا وما ذلك الا بجواز
الحركة عليها اذ المفروض ان ما سوى الفلك لا يتبدل عن حاله ولو
سلم فلا نم ان ما يقبل الحركة القسرية لا بد فيه من ميل طبايعي
ولو سلم فلا نم ان العايق عن الحركة المستديرة لا يكون الا ذي
ميل مستقيم او مركب لجواز ان يكون العايق ذي ميل مستدير مساو لها
في القوة مخالف لها في الجهة ولو سلم فلا نم انه لما وجد ميل الميل
وعدم العايق لزم وجود الميل بالفعل لجواز ان يتخلف الميل

فوق الفوق والتحتي التحتي هو لفرضنا ان ما سوى الفلك

عن وجود المبدا الانتفاء شرط كعدم الحالة الملايمة مثلا ولو سلم
فلا نم انه يلزم من عدم تبدل ذات المط او صفته حصول الناس
والا من تبدل انقطاع الطلب نم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون
المط او صفته امرا غير قار يتحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما
ذكرتم في التشبه ولو سلم فلا نم ان اخذ لكل المطلوب المتشبه به ليس
هو الواجب قولكم والا لم يختلف الحركات في الجهات قلنا يجوز
ان يكون ذلك لاختلاف اختلاف القوابل او لاختلاف الكمال

النوع ٢

المتشبه به في الواجب بحسب الاعتبار ولو سلم فلا نم ان المط
الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل انما يلزم ذلك
لو كان الانصاف بها على الاجتماع دون التعاقب وقولهم لا عليه
من علية التابعين والا لا لمن الممتنع او علل الاقوى بالاضعف
دليل اخر على اثبات العقل تقريره ان الجسم لا بد له من موجد
وموجده لا يجوز ان يكون جسما والا لكان اما حاويا او محويا كما
يقرر عندهم من ان الافلاك والعناصر يحتوي بعضها عن بعض لا
سبيل الى الاول لان الحاوي اذا كان علة موجدة للمحوي فلا بد
ان يتقدم بوجوده وجوبه على وجود المحوي كما مر فاذا اعتبر
وجود الحاوي في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب ضرورة
اعني الحاوي بلا امكان الناه يجب مثل ثم ان عدم الخلاء في داخل
الحاوي ووجود المحوي في داخله مثل زمان بحيث لا يمكن انفكاك

احدهما على الاخر في نفس الامر ضرورة انه اذا انتفى الخلا في داخله كان
مملوا بالمحوي واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلا في داخله بل انهما
متلازمان في التصور ايضا ضرورة انه اذا تصور عدم الخلا في
داخله فقد تصور وجود محوي فيه وبالعكس بل ربما يظن ان عدم الخلا
في داخله عين وجود المحوي فيه لشدة تقارن مفهوميهما وتقاربهما كما لا
يخفى ومثل هذين المتلازمين لا يختلفان وجوبا وامكانا لان
اختلافهما في ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما فاذا كان احدهما
غير واجب في مرتبة كان الاخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم
الخلا يكون ممكنا في مرتبة وجود الحاوي المحوي كذلك ضرورة
ان الخلا ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون ممكنا
في مرتبة اصلا لما بالذات لا يختلف ولا يتخلف وكذا الخلف المذكور
اعني امكان الخلاء لازم اذا فرض ان العلة هي الصورة الجسمية
للحاوي لانه الجوهر الممتد في الاقطار الثلاثة المحدد لمكان الجسم
المحوي بحيث اذا انتفى الخلا في داخله كان مملوا البتة فاذا اعتبر
وجود تلك الصورة في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجود الى اخر
وكذا اذا فرض ان العلة هي هيولى الحاوي لانها متاخرة عن صورته لما
تقرر عندهم ان الصورة لفاعل الهيولى فاذا اعتبر وجود الصورة
الجسمية في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب لتاخره بالذات
عنها ثم تبين ان الكون الصورة النوعية وتجوز الصورة للجسم الحاوي

ونفسه والاعراض القائمة به لا يمكن ان يكون شيء منها علة موجودة للمحوي
وكذا السبيل الى الثانية لان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شانه
ان ينفسد ويتغير واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الضرورة والمقدار
على ما هو مثله مع زيادة والوهم انه يذهب الى تعليل الاشرف والاقوى
والاعظم بما هو اخس اضعف واصغر وبمثل ذلك تبين انه لا يمكن ان
يكون شيء مما يتعلق بالمحوي من الصور والاعراض وغيرها علة للحاوي
فاستبان ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا فهو
امر مفارق ذاتا وفعلا وهو الواجب او العقل والاول محال لما مر
فتعين الثاني وهو المط يمتنع الخلاء الذاتي اشارة الى الجواب عن
الدليل المذكور تقريره انا لا نسلم ان الخلا ممتنع لذاته انه لو كان ممتنعا
لذاته لكان عدمه واجبا لكن وجوب عدمه بالذات ينافي وجوب ما يلازمه
ما يلازم بالغير اعني وجود المحوي فان المتلازمين لو وجب احدهما
بالذات والاخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع
الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين اذا لم يكن ارتفاع احدهما
وامكن ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما فلا يلزم كما اذا تحقق
الانفكاك لكن احد المتنافيين اعني وجوب المحوي بالغير لكونه
ممكنا واقعا في نفس الامر فالمنافي الاخر اعني الوجوب عدم الخلا بالذات
ليس بواقع في نفس الامر فيثبت ان الخلا ليس بممتنع بالذات وانما افنا
دليلا على المنع حتى صار معارضا في المقدمة اعني امتناع الخلا بالذات

انها قد برهن عليها فيما سبق قيل ان اريد ثم لقولكم وجوب عدم الخلاء
لذاته ينافي كونه بالازمه اعني وجود المحوي واجبا بغيره انه ينافي كونه و
اجبا بغيره الذي هو الحاوي فلم لا وجوب المحوي بالحاوي يستلزم ان لا يكون
عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه كما مر لكن قولكم و
جوب المحوي واقع في نفس الامر ممنوع فانا قد بينا هنا على عدم الحاوي الا
يكون علة للمحوي وان اريد ثم انه ينافي كونه واجبا بغيره مطلقا فلا نسلم المنافاة
بينهما فان وجوب المحوي بعلة اخرى غير الحاوي لا يستلزم ان لا يكون
عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها يستلزم ان
يكون وجود المحوي ممكنا في تلك المرتبة ولا يلزم من امكان في تلك المرتبة
امكان عدم الخلاء فيها لان ارتفاع وجود المحوي في تلك المرتبة لا يستلزم
الخلاء حتى يلزم من امكان الارتفاع امكان الخلاء فيلزم ان يكون عدم
الخلاء واجبا بل ممكنا اولا يرى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوي والحاوي
معا لم يكن هناك خلاء ممتنع اعني وجود امكان خلوه عن شاغله اما اذا
فرض حاو ليس في داخله محوي كان المكان الذي هو سطحه الباطن
او البعد الموجود او المفروض في داخله خاليا عن الشاغل وهو الذي دل البرهان
على امتناعه واما الخلاء بمعنى العدم المحض اذ لم يكن محصور الشيء فليس
بممتنع كما سلف فظهر ان امكان الخلاء ليس لازما لوجوب المحوي بغير
الحاوي فلم لا يكون امتناع الخلاء بالذات منافيا لوجوب المحوي لغير الحاوي
فجاز ان يكون المحوي معلولا لعلة اخرى غير الحاوي وقولكم المتلازمان

لا يتخالفان في الوجوب بالذات ممنوع قولكم في بيانه اذا لم يكن ارتفاع احد
الشيئين وامكن ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما قلنا امكان ارتفاع
الاخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضي جواز الانفكاك لجواز ان يكون
الاول مقتضيا لوجود ذلك الاخر فيه كامتناع الانفكاك بين ذات الواجب
ومعلوله الاول الا ترى ان امكان ارتفاعه نظرا الى ذاته لا يقتضي جواز
انفكاكه عن الواجب وانما كان يقتضيه ان لو امكن ارتفاعه نظرا الى ذات
الواجب وليس كذلك ضرورة ان وجود المعلول مترتب على وجوب
العلة وتحقيقه ان اللزوم ينافي امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم
وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع اللازم في نفسه فان هذا الامكان
لا يستلزم امكان الاول لان حصول اللازم في نفسه مفهوم حصوله مع
الملزوم مفهوم اخر فيكون ارتفاع حصول الاول مغايرا لارتفاع
الحصول الثاني فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا والاخر مستحيل
بل لا نم الملازمة بين وجود المحوي وعدم الخلاء وسند المنع ما
صورناه في التقرير المذكور اعني فرض ارتفاع المحوي والحاوي
معا فان عدم المتلازمين اعني عدم الخلاء متحقق هنا مع انتفاء
اللازم الاخر اعني وجود المحوي هذا وقد يجاب عن اصل الاستدلال
بانا نمنع التلازم بين عدم الخلاء في داخل الحاوي بعد اعتبار وجوده
ووجود المحوي في داخله بعد ذلك الاعتبار فان الحاوي ليس علة
لمطلق المحوي المعين فلا يتحقق التلازم بينهما ولئن سلمنا

الملازمة بينهما فلا نم ان المتلازمين يجب ان يتساويا في مرتبة الوجوب
فانا قد بينا آنفا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا بالذات
والاخر واجبا بالغير ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون يجب اذا وجب
وجوب احدهما في زمان وجب وجود الاخر في ذلك الزمان البتة وان
كان متاخرا عنه في الرتبة واما انه ان وجب احدهما في مرتبة وجب الاخر في
تلك المرتبة فذلك غير واجب قيل هذه المقدمة مستدركة في البرهان
اذ يكفي ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لتقدم عليه بالوجوب
فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد لكن المحوي هو الذي
يملا مقعر الحاوي فاذا لم يجب وجود المحوي لم يجب مقعر الحاوي
واذا لم يجب ملا مقعره لم يجب عدم الخلاء بالضرورة وللقايل ان
يقول اراد بقوله فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد
انه لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوي فذلك مم وان اراد انه
لم يجب في تلك المرتبة وجود المحوي فذلك مسلم لكن لا يحل به لانه
لا يترتب عليه عدم وجوب الخلاء لما عرفت آنفا من ان المتلازمين
لا يجب تساويهما في مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن لا نم الهيولي
متاخرة عن الصورة قولكم هي شريكة لعلة الهيولي قلنا لو سلم
وجود هام فلو عها لا بشخصها وهي التي يمكن ان يعتبر وجودها مرتبة
سلمنا ذلك لكن لا نم ان الحاوي اقوى واعظم من المحوي الذي
لانه ربما كان المحوي اكثر بحيث يزيد على الحاوي بحيث المسافة

[illegible]

فيكون

فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوي اطول منه قطرا على انه
استبعادات الوهم لا غير لا تصح في المقامات البرهانية دليل اخر
على اثبات العقل تقريره ان موجد الجسم لا يكون مقارنا للمادة
لان تاثير المقارن لا يكون الا فيما له وضع بالنسبة اليه على ما
سبق من انه يشترط في صدق التاثير على المقارن الوضع والجسم
قبل الايجاد لا وجود له ولا بحسب فضلا عن ان يكون لها وضع
بالنسبة الى موجدها فموجد الجسم لا يكون الا امرا مفارقا في ذاته
وفعله وهو اما الواجب او العقل لا سبيل الى الاول فتعين الثاني
وهو المط فان قيل علة المركب لا يجب ان يكون علة بجزئيه مقابل
يجب ان يكون علة للجزء الاخير واجتماعه مع الاخر كما صرح به الشيخ
في الاشارات وح يجوز ان يكون مادة الجسم موجودة قبل مع صورة
جسمية ويكون لها وضع بالنسبة الى الموجد المقارن فيوجد
في تلك المادة صورة جسمية اخرى يكون جزءا اخيرا للجسم الذي
هو اثر ذلك الموجد ولا شك انه اذا كان لشيء مادة موجودة كان
وضع مادته بالقياس الى المؤثر مصحح الايجاد وذلك الشيء في تلك المادة
وانما يلزم ان المؤثر ذو وضع في ذي وضع اصلا اذا لا وضع له قبل
وجوده وهو بط قطعا قلنا الكلام هيهنا في العلة الفاعلية
المستقلة بالتاثير على معنى انها لا يشاركها في الفاعلية غيرها
ولا شك انه فاعل المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا للكل

واحد من جزئيه ولما لكان فاعل الجزء الاخر مشاركا له اذ الكلام في
المركب من الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا بالتأثير والجواب ان اشتراط
الوضع في تاثير المقارن لم يثبت وقد تكلمنا عليه وايضا بعض افعال
النفس لا يتوقف على الالات الجسمانية فلا يشترط الوضع في
تلك الافعال لم لا يجوز ان يكون ايجادها للجسم من هذا القبيل دليل
اخر تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان اما
واجبا فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء على
نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما به فظ واما اذا كان مادة وصورة
وصورة فلان كل منهما لا يمكن ان يوجد الاخر مع الاخرى فيجب ان
يوجد الاخرى حتى يكون موجدا للجسم الاول اذ لو لم يوجد الاخرى
ووجدت الجسم الاخر يمكن ذلك الجسم الاخر الذي هو اثره اول
الاجسام لتاخره عن الجسم الذي احدهما جزء منه وقد تقرر عندهم
انه ليس احدهما علة للاخرى والجواب بعد الوقوف على ما مر
من الاجوبة عن الوجوه الاخر في غاية الظهور واما النفس فهو كمال
اول لجسم طبيعي الي ذي حيوة بالقوة قد عرفت ان الجوهر المفارق
عن المادة في ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلقون لفظ
النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي
مبدأ افاعيل من التغذية والتوليد والنفس الحيوانية التي
هي مبدأ الحس وحركة الارادية ويجعل النفس الارضية اسما لها

والتقييد م

والنفس الناطقة الانسانية فيعرفون بانها كمال اول لجسم طبيعي الي
ذي حيوة بالقوة والمراد ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة
السيف الحديدة او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتبع النوع
من العوارض مثل القطع للسيف وقولهم اول يخرج عنه الكمالات
الثانية المتاخرة عن تحصيل النوع في نفسه كتوابع الكمال الاول
المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة
المترتبة على تحصيل الانواع في ذواتها وقولهم الجسم يخرج عنه
الكمال الاول للمجردات وقولهم طبيعي يخرج صور الاجسام الصناعية
كهيئة السيف والسرير والكرسي وغيرها وقولهم اي صور العناصر
والمعدنيات اذ لا يصدر عنها افعالها بواسطة الالات وقولهم
ذي حيوة بالقوة والمراد وبه ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن
الاحياء بالاختيار ولا يكون الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة [illegible]
من ظاهر العبارة اعني ما يكون حيوته بالقوة اذ يخرج حينئذ عن التعريف
النفوس الحيوانية والانسانية ويخرج النفس السماوية على راي
من يقول ان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه من الافلاك الجزئية
بمنزلة الالات فيكون جسما اليا لان ما يصدر عنه من التعقلات
والحركات الارادية التي هي من افاعيل الحيوة يكون دائما بالفعل
الا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل
والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها

ليست دائمة بل قد يكون بالقوة على رأي من يقول ان كل كرة نفسا
وانها ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد فلهذا لم يذكره
الاكثرون واعترض عليه بانه ان اريد بما يصدق عن الاحياء ما يتوقف
من الافعال على الحيوة فلا يندرج فيه التغذية والتنمية والتوليد ولا
يدخل في التعريف النفوس النباتية وان اريد به الافعال الصادرة
عن الاحياء سواء توقفت على الحيوة اولا فان اريد جميعها خرج عنه
النفوس النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه
صورة البسايط والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء
واجيب عنه بان المراد النقض صور المعدنيات والبسايط خارجة
عن التعريف بقيد الاولى فانها تفعل افعالها بدون آلة متوسطة بينها
وبين آثارها فان قيل فعلى ما ذكر من ان قيد ذي حيوة وبالقوة اخراج
النفس السماوية يكون قولنا كمال اول جسم طبيعي الى معنى شاملا
للارضية والسماوية صالحا للتعريف بهما وقد صرحوا بان اطلاق
النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ اذ الاول باعتبار افعال مختلفة
والثاني باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا يتناولهما رسم واحد
اذ لو اقتصر على مبدا به فعل ما دخلت صور البسايط والعنصريات
وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر
اختلاف الافعال خرجت الفلكية قلنا مبنى هذا التصريح على
المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية

اختلاف افعال والآن لكن الشيخ ذكر في الشفا ان النفس اسم
لمبدا صدور افاعيل ليست على نهج واحد عادمة للارادة
والاختلاف الى معنى شامل لهما صالح لتعريفهما بل على المذهبين
ان فعل النفس السماوية ليس على نهج واحد عادم للارادة
بل انها مختلفة ومع الارادة والنفس الحيوانية كمال اول لجسم
طبيعي حساس ويتحرك بالارادة فقط اي يعقل الكليات
والنفس الانسانية ذي ادراك وحركة دائمين واعلم ان ما ذكر في
التعريف النفس عموما وخصوصا ليس تعريفا لها من حيث ما
هيأتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هي نفس
له ولفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب ان يوجد الجسم
في تعريفها كما يوجد البناء في تعريف الثاني من حيث انه بان وان لم يجز اخذه من
حيث انه انسان وكما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة
النفس الانسانية اذ هي مرقاة الى ما هو اسم المهمات اعني معرفة
الصانع بما له من صفاته العلى ولذلك اشتهر فيما بين طلاب التعيين
من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف النفس مطلقا في بيان
احوال النفس الانسانية من انها مغايرة للمزاج والبدن واجزائه وانها
جوهر مجرد متحد بالماهية في الافراد الانسانية حادث الى بدن معا
البدن والا يتعقل في الابدان وله تعلق بالذات واحساس الآلات
وتشارك النبات في قوى التغذية والتنمية والتوليد وساير الحيوان

في قول الحدود كالبسط والبساط واستدل على مغايرة النفس للمزاج
دفعاً لما توهمه بعض الناس من ان النفس عين المزاج الذي هو
شرا سبي البدن بوجوه الاول ان النفس الناطقة شرط في حصول
المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متنازعة الى الانفكاك اقامها
على الاجتماع والتاليف النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام
والتاليف الموقوف على النفس فلو لم يكن مغايرة للمزاج لزم
الدور والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة
الدور وقيل ان المركبات يستعد لقبول كمالاتها الاولية من مباديها
بحسب الامزجة المختلفة فيلزم ان يكون الامزجة شرطا في حصول
كمالاتها الاولى فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول
المزاج يلزم الدور واجيب بان نفس الابوين بقواها بجمع اجزاء غذائية
ثم يصيرها اخلاطا وتفرز من الاخلاط المادة المنية وتجعلها مستعدة
لقبول قوة يفعل صورة ما فظ لمزاج المنى فيفيض الصورة المعدنية
ثم ان المنى لما وقع في الرحم بدا يستعد كما انه استعد التركيبها هناك
اي ان يستعد لقبول نفس يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية
فيجذب غذاء وينضم الى تلك المادة فينمو او تتكامل البدن الى ان
تستعد لقبول نفس يصدر عنها مع ما تقدم الافعال الحيوانية ثم
تتكامل الى ان يستعد لنفس ناطقة يصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق
ويدبر البدن الى ان يحل الاجل فتلك النفس على ما ذكر ان المزاج الواقع

او الذي يتوقف على نفس الابوين ويتوقف عليه الصورة الكمالية
الحافظة للتركيب وان المزاج الحاصل في الرحم باستعداد ان يكتسبها
هناك يتوقف على تلك الصورة الفاعلة الافعال النباتية وان المزاج
الحاصل بالتغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي
هي نفس نباتية للمولود يتوقف عليها الصورة الفاعلة الافعال الحيوانية
وان المزاج الحاصل لتشكل تكامل التغذية يتوقف على هذه الصورة
التي هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف تعلق النفس الناطقة التي
هي مدبرة للمولود بايراد الغذاء او حفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون
كل مزاج موقوف على نفس ليست هي موقوفة على ذلك المزاج بل
على مزاج اخر سابق عليه فلا يلزم دور اقول من يزعم ان النفس عين
المزاج النوعي ان كل مزاج نفس بل يقول ان الامزجة ما يبلغ الكمال
والقرب من الاعتدال الى ان يصير مبدا الى الاثار تنسب فيها الى
النفس ويسمونها امر اخر وهو المزاج وحصول يتوقف على
المزاج آخر سابق عليه من جمع الاضداد والمتنازعة الى الانفكاك على
الاجتماع والتاليف لا حصول هذا المزاج الذي هو النفس وليس
ذلك المزاج السابق نفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس
على ان ذلك جايز غاية المراتب يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى
سابقة عليها بجعل المادة لحصانة الاراحة عليها والمحذور في
ذلك الثاني ان النفس والمزاج تمانعها بان يقتضى قد يتم السكون

لقبول م

على الارض كالماء ويقتضي الحركة الى جهة اخرى كالصاعد الى موضع عال
والتمانع في الاقتضاء يدل على تغاير المقتضيين واليه اشار بقوله للتمانع
في الاقتضاء واعترض عليه بان المانع للنفس في الحركة او في جهتها هو جسم
البدن فانه لثقله اعتدل الى النفس فيما يمنع النفس في الحركة على وجه
الارض وفي الصعود الى موضع عالي واما المزاج فانه من جنس
الحرارة والبرودة فلا ممانعة له في شيء منها الثالث ان النفس
يبقى عند بطلان المزاج فان ذلك المزاج عند طفوليته لا يبقى
ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب ولا شك ان الباقي غير
الزائل والى هذا اشار بقوله ولبطلان احدهما مع ثبوت الاخر
وقد يستدل بوجه اخر وهو انه لو كان مبدا الادراك اعني النفس
هو المزاج لم يحصل ادراك الملموس التي المزاج كيفية ملموسة فالوارد
عليه ان كان كيفية ملموسة مشابهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها وان
كانت كيفية مضادة له انعدم بها فكيف يدركها ولما بين مغايرة
النفس للمزاج اراد ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه وقواه
فقال وهي مغايرة لما يغفل العقل عنه يعني ان الانسان لا يغفل
عن ذاته اي عن تصوره والتصديق بثبوته في جميع حالاته
وينبه على جميع ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة
وراجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه مدرك لذاته حينئذ
اياها وكذا اذا كان تعطل حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر

لا يعرف

النائم

لا يعرف ذاته عن ذاته واللازم من تعقل النائم والسكران ذاتهما
في حالة النوم والسكران سبق ذلك التعقل على ما ذكرها عند زوال
العارض وتغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى
والحواس يظهر ذلك بان يتوهم الانسان انه خلق او خلقه
صحيح العقل في المزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه ولا يلامس
اعضاؤه معلقا في هواء طلق لا حر فيه ولا برد فانه تغفل عن
ظواهر البدن لانها لا يدرك الا بالحواس باسرها وعن بواطنه
لانها لا يدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن ايضا
وعن القوى والحواس باسرها مع كونه مدركا لذاته وانيتها
فلا يكون ذاته شيئا منها ورد ذلك بان ذات الانسان
عنده ما هي الاجزاء الاصلية الجسمانية التي هي جزء البدن وانه
انه تعقل عنه بل انما يعقل عن الاجزاء الفضلية وعن الاعراض
والقوى الحالة فيها اقول فيه نظر لانه لو كان لا يعقل عن
الاجزاء الاصلية لكان عالما بانها ما هي لا يعقول بحسب ان يعلمها
تحقيقا بل بوجه ممتاز عما عداها من سائر الاعضاء وغيرها واكثر
الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه ممتاز
عما عداها ومغايرة لما يقع الشارك بل لان اسن
مغايرة النفس الجسمية المتمثلة في الجهات بانها مشتركة
فيما بين الاجسام ونفس كل احد لا يشارك فيها غيره

عالما

اقول فيه نظر لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى يكون معنى
الكلام ان نفس كل واحد ليست طبيعة جسمية كلية فذلك مما لا يشتبه
على احد ادنى تميز فكيف يجعل مسئلة ويدون وان اراد الجسم المتشخص فذلك
مسئلة
هو البدن بعينه وليس محل نفس الزكية فيه دعوى مغايرة لما بعين البدن فينبغي ان
يبين مغايرتها بجميع ما ذكر اعني المزاج والبدن واجزائه وقواه الجسمية
بالدليل نعم الجميع بانها متبدلة اما المزاج فانه يتغير آنا فآنا مما كان وارد منه الحار
ارطب واليبس واما البدن واعضاء الجسمية فانها تتحلل وتتبدل [illegible]
وتنقص مع ان النفس باقية بحالها منه اول العمر الى آخره كما يحكم به البديهة
وغير البدن غير البدن واعترض ايضا بان البدن انما هو في الاجزاء الفضلية
واعراضها دون الاجزاء الاصلية التي هي النفس قوله واعترض ايضا سوى
بالحيوان والنبات فان ذات الشخص المخصوص ليس الا عند الذكل
المحسوس وهو دائما في التبدل والتغير والتحلل والتحليل بل بالنمو والنماء
مع انا نعلم بالبديهة ان ذاته باقية مادام حيوة ولعل التسمية في ذلك لان
ذاته عبارة عن بعض ما يشاهد من هيكله مع مشخصات يعجز
العقول عن تلخيصها وذلك البعض حيوة في تلك التشخصات الا بتبدل
والتغير في مدة حيوته الا بعوارض الاصل خارجية في تشخصه كالاجزاء
الاصلية التي في بدن الانسان فانها لا تتبدل من اول عمره الى
آخره الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصه وهي جوهر مجرد يعني
في تشخصها م
ان النفس الناطقة ليست متحيزة الا بالذات ولا بالتبع فان

قيل

قيل لما بين ان النفس مغايرة للبدن واجزائه فقيل تبين انها
ليست بجسم ولما كانت عين البدن او جزء منه ضرورة انها
ليست منفصلا عن البدن خارجا عنه ولما تبين انها ليست المزاج
والقوى والحواس فقد تبين انها ليست جسمانية ايضا فقيل
على ما سبق كونها مجردة بالمعنى الذي ذكره اجيب بانه رتب على
الوهم انها جسم مجاور للبدن او انها عرض حال فيه غير الاعراض
المذكورة لتجرد عارضها يعني ان عارض النفس الناطقة اي الصورة
العقلية المنطبعة فيها مجردة فيلزم ان يكون النفس الناطقة
التي هي معروضة لها ايضا مجردة بيان الاول ان الصورة العقلية
قد يكون مشتركة بين كثيرين كالكليات التي يتصورها وكل
ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا البتة لو لم يكن مجردا لكان
مخصوصا بغواشي مادية من مقدار معين واين معين وكيف
معين ووضع معين وغير ذلك فلا يمكن ان ما ليس له ذلك فلا
يكون مشتركا بين كثيرين وبيان الثاني ان اختصاص المحل
بالمقدار المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص
الحال فيه واعترض عليه بانا لا نسلم ان العلم بارتسام صورة المعلوم
في العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء على النفس من دون
ارتسام صورة فيها بل في مجرد آخر فلا اخطار النفس من هناك كما
يدرك ما افتقر من الجزئيات في الآنها بل يجوز ان يكون العلم

بغواشي

بمجرد الانكشاف من غير ان يرتسم صورة في شيء اصلا ولو سلمناه لكن جاز
ان لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم في تمام الماهية بل يكون كشبح
للفرس على الجدار ولا يكون هذه الصورة مجردة بل المجردة محاله
هذه الصورة ولئن سلمنا لزم من اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية
ان لا يكون ذو الصورة مجردا عنها سلمناه لكن لا نسلم ان اتصاف
الناطقة بهذه العوارض يقتضي اتصاف ما يحل فيها بها فان اتصاف
المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا ترى ان الجسم يتصف
بالبياض مع ان الحركة الحالة فيه لا يتصف به سلمناه لكن اتصاف
الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من قبل محلها لا ينافي تجردها
عنها بحسب ذاتها فان قيل السؤال الاول والثاني يبطل فعلم باثبات
الموجود الذهني على الوجه الذي تحقق اقول ان الوجود الذهني
على ما حققناه ليس بارتسام الصورة في الذهن وقيامها به فلا يتم
المستدل الاول وعلم انقسامهما دليل اخر على تجرد النفس تقريره ان
النفس الناطقة غير منقسمة والشيء من الماديات بغير منقسم اما
الصغرى فلان النفس تعقل البسائط الذي لا ينقسم فمحل الذي
هو عاقل له لا ينقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل اما انها
تعقل البسائط فلانها تعقل النقطة والوحدة وغيرهما من البسائط
وايضا فانها تعقل حقيقة فان كانت بسيطة فذلك والا كانت
مركبة من البسائط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية الى

الذهني

النفس

فذلك

فيها من واحد بالفعل لانه مبدأ لها ونعقل الكل بعد تعقل اجزائه
قبل تعقل ذلك الواحد ينقسم بالقوة واجيب بان المجردات
ينقسم بالقوة الى اجزاء متخالفة بالماهية ولا يكون الاجزاء
حاصلة بالفعل بل اجزاء متشابهة في الماهية فيكون الصورة
العقلية متشابهة الاجزاء مساوية في تمام الماهية ولا نسلم ان كل واحد من
تلك الاجزاء حاصل في العقل بحصول الكل لان حصول الماهية يتحقق
بحصول واحد منها اذ لا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل
ففي الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولية فيكون الصورة
العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا يكون مجردة عن العوارض
المادية ورد بان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان يكون
مجردة عن موادها الجزئية المحسوسة وعن عوارضها والا لم يكن مشتركة
بينهما واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض المادية فلا واما
الكبرى فلان المادي اما جسم او ما يحل فيه وكل منهما منقسم
ويرد عليه العلم بطريق الارتسام ولو سلم فلا نسلم مساواة الصورة
للمعلوم في تمام الماهية اقول ولو سلم فلا نسلم مساواتهما في الانقسام وعدمه
لانه من لوازم الوجود الخارجي وليس من لوازم الماهية حتى يلزم من
التساوي في الماهية التساوي فيه ولو سلم فلا نسلم ان كل مادي منقسم
فان النقطة مادية وغير منقسمة اقول فان قيل دليلهم مقلوب
عليهم فانا نقول النفس الناطقة منقسمة والشيء من المجردات

منقسم اما انها منقسمة فلانها يقبل المهيات المركبة وهي منقسمة
وانقسام الحال يستلزم انقسام المحل قلنا انقسام الحال انما يستلزم
انقسام المحل اذا كان ذلك الانقسام الى الاجزاء المقدارية والا فان
المهيات التي تعقلها النفس منقسمة الى اجزاء مقدارية وقوتها
على ما يجري المقارنات عنه يعني ان النفس الناطقة تقوى على معقولات
غير متناهية وقد سبق ان افعال الماديات متناهية واجيب
ان التعقل عبارة عن قبول النفس للصورة العقلية وهو انفعال
لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جايزة على الجسمانيات كما في
النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية اقول
ولو سلم انه فعل قولكم ان النفس تقوى على معقولات غير متناهية
ان اردتم به انها لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل اخر
بعده فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية مثلا
لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصورة شكل اخر
بعده وان عنيتم به انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة
فممنوع اذ لا دليل وانما يتصور مفهوما كليا ويلاحظ افراده
الغير المتناهية في ضمن ذلك المفهوم الكلي اجمالا والقوى الجسمانية
لا يقدر على ذلك قلنا ذلك لانها لا يقدر على تعقل الكلي فيرجع الى
الوجه الاول وايضا فان النفس يدرك ذاتها والاتها والمدرك
الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيالات

لادراكها تمام

لانه انما يعقل بتوسط الة ولا يمكن توسط الة بين الشيء و
ذاته والته وادراكاته واجيب عن ذلك بانه لم لا يجوز ان يدرك بعض
الجسمانيات ذاتها وادراكاتها بغير توسط الة وكذا الاتها والة لها
في ساير الادراكات وحصول عارضها بالنسبة الى ما هو يعقل محلا
منقطعا يعني ان النفس غير مشروط به في جسم مثل قلت او وضع
او غيرها انه يحصل العارض للنفس الناطقة بالنسبة الى
ما يعقل محلا منقطعا اي لانه يحصل العلم للنفس الناطقة بالنسبة
الى ما يعرض محلا لها منقطعا اي وقت دون وقت الادراك والحاصل
ان النفس الناطقة يعقلها البدن بها وكذا الكل عضو من اعضائه
حاصل في وقت دون وقت فلو كانت حالة في البدن او في عضو
من اعضائه لكانت دائمة التعقل له او غير متعقل له اصلا وذلك
لانه اما ان يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها او لا بل
يتوقف على حضور صورة اخرى مماثلة لمحلها كما في ادراك الموجود
الخارجية فان كان الاول لزم الاول لوجود الحكم عند تمام العلة
وان كان الثاني لزم الثاني لان حضور صورة اخرى مماثلة يستلزم
اجتماع المتماثلين في مادة واحدة وهو ممتنع اقول ويرد عليه انه
يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها ولا يتوقف
ايضا على حصول صورة اخرى مماثلة له بل يتوقف على امر اخر كتوجه
النفس وغيره من الشرايط وايضا فان التعقل ان كان الجسم صورة

الذي هو محل الناطقة كما ان البدن لازم
ان محلها في ذاتها كالجسم

عقلية مماثلة لها الا ان يحل في مادة واحدة صورتان متماثلتان
وكذا ان كان المتعقل مادية الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل في
تلك المادة صورة مساوية لها في تمام الماهية الا ان يحل فيها صورتان
متساويتان في تمام الماهية فان قيل الكلام في الصورة الجسمية
او النوعية الحالة في مادة الجسم الذي ولو يحل الناطقة فان
الناطقة حالة في تلك المادة قطعا فاذا ارتسم في الناطقة صورة
عقلية مماثلة لتلك الصورة الجسمية والنوعية كانت ايضا
حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان
متماثلتان احديهما عينية والاخرى عقلية قلنا لا يلزم من حلول
شيء في اخر حلوله في محل ذلك الاخر اذ المراد بالحلول هو الاختصاص
الناعت فيجوز ان ينعت شيء شيئا اخر والمنعوت محلا كالسرعة
في الحركة فانها ليست حالة في محل الحركة اذ الحركة يوصف بالسرعة
والا يوصف الجسم بها ولو سلم فاجتماع المثلين انما يمتنع لاستلزامه
ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز باق لان احدى الصورتين
حالة في المادة بلا واسطة وهذا القدر كان في الامتياز بينهما
اقول على انهما متمايزتان من وجه اخر ايضا وهو ان احدى
الصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى موجودة بوجود
عقلي وما يقال من ان حلول احد المثلين في الاخر مع تحللها
كحلولهما في محل واحد اذ لا تمايز بينهما ايضا الا بحسب الماهية ولوازمها

الحالة

والا بحسب العوارض لتساوي نسبتها اليهما موضوع لان نسبة العارض
الى المحل مغايرة لنسبة الحال الى المحل ونسبته الى المحل مغايرة للحالين
للاخر وهذا القدر كاف في التمايز وحينئذ هذا الوجه ايضا
على ان العلم بارتسام الصورة وقد مر الكلام فيها على انه
لو تم هذا الدليل لدل على ان النفس الناطقة اما عالمة
بصفاتها دائما او غير عالمة بشيء منها اصلا وكلاهما باطل
فان كثيرا من صفات النفس معلوم لها والا لزم استحضارها
اياه واجيب بان صفات النفس ولوازمها ينقسم الى
قسمين قسم يلزمها لذاتها من غير مقايسة الى شيء مغاير لها
ككونها مدركة لذاتها وقسم يلزمها بالقياس الى شيء مغاير لها
ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس
مدركة للقسم الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست
مدركة للقسم الثاني الا عند المقايسة لغفلة ان الشرط عند
عدم المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها من القسم الاول لزم
ان يكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية
اقول ادراكها لادراكها لذاتها ليس من القسم الاول لانه انما
يحصل بالمقايسة الى غيرها اعني ادراكها لذاتها فانه غير ذاتها
فلا يلزم تعقلها يبقى ههنا شيء وهو ان ادراكها لا لذاتها وان
كان غير ذاتها لكنه حاضر عندها لحضور ذاتها فما يلزمها من

احدي م

الصورة

الصفات بالمغايرة اليه ايضا يكون مدركه دائما لتحقق الحضور
والعرض انما كان في الادراك وما اجيب به من ان العلم بالعلم ليس
امرا زائدا عليه اذ لو كان العلم العقلية بصورة اخرى مساوية
اياها لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس فلا يلزم علوم
غير متناهية ليس بشيء لان العلم بالعلم وان لم يتوقف
على حصول صورة اخرى منتزعة منه لكنه مغاير له قطعا
فيلزم المحذور ورد بانا نعلم بالضرورة انه لا يلزم علمنا بكثير
من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة والعلم والسخاوة
والشجاعة وغيرها واستلزام استغناء العارض يستلزم
استغناء المعروض يعني ان عارض النفس الناطقة اعني الصورة
العقلية يكون مستغنية عن المادة واستغناء العارض يستلزم
استغناء المعروض لان احتياج المعروض الى شيء يستدعي احتياج
عارضه اليه ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بعينه ولانتفاء
التبعية يعني ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان
القوة المنطبعة في الجسم تابعة له في الضعف والكمال لانها
انما تفعل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها والعرض للآلة
كلال الآلة ويعرض للقوة كلال لان اختلال الشرائط يقتضي
اختلال المشروط كما يرى في قوة الحس والحركة
الحالتين في البدن فانهما يضعفان بضعف البدن

بالصورة منه

لا يلزم

والنفس

والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكمال فان الانسان في سن الانحطاط تقوى تعقلاته ويزداد
فان كانت الآلة البدنية في النقصان لانحطاط فان قيل الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا وينقص
تعقله فهذه حصل قوة التعقل باختلال الآلة فيكون حالة في الجسم قلنا اختلال العقل باختلال الآلة لا يدل على
ان الآلة العاقل حال في الجسم عامل بالآلة اذ جاز ان ينشأ آخر العمر تعقله الذي [illegible] لاشتغاله
بتدبير البدن واستغراقه فيه وان لم تكن حالة فيه كذا فان زيادة التعقل عند كمال البدن فانه يدل على ان
تعقله بنفسه لا بالآلة البدنية ورد عليه انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة بضعف البدن لكن تراه ازداد
تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده بسبب التمرن والاستبصار فان جودة الفعل عليه كما يمكن بحسب القوة
فقد يكون بحسب التمرن والادمان ايضا فان المدمن على فعل [illegible] يقدر [illegible] ما لا يقدر عليه
الشبان الاقوياء وفي آخر سن الشيخوخة يسري الضعف في البدن وكذلك في القوة العاقلة بحيث لا يبقى التمرن
والاستبصار [illegible] فيعرض الخرافة والضعف يجوز ان يكون المزاج الخاص في زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة [illegible] القوة العاقلة
ولحصول الضعف دليل آخر وهو ان النفس ليست قوة جسمانية لان القوى المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف
عند توارد الافعال وكثرتها خصوصا الافاعيل القوية لانه [illegible] يشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهر
[illegible] القوة [illegible] فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس [illegible] لا يدرك
النور الضعيف [illegible] بعد سماع الرعد الشديد لا تسمع الصوت الضعيف [illegible] الا الحر القوي
لا تحس الحر الضعيف وهكذا حال الذائقة واللامسة فكان قوة الحس قد بطلت [illegible] الكلال واما القياس
فلانا [illegible] تلك القوى [illegible] انفعال موضوعات تلك القوى [illegible] المحسوسات
[illegible] الانفعال [illegible] المنفعل [illegible]
القوة [illegible] موضوعات تلك القوى [illegible] تلك الطبائع
مقهورة عليها [illegible] تلك القوى [illegible] فيها جميعا وقد [illegible]

للنفس الناطقة عند ذلك الى شرح الكمال فانها قد لا تكمل عند توارد الافكار الموردة الى العلوم بل يتقوى بذلك
على الازدياد كما لانها وان نقصت قد لا تكمل النفس فلم تقبل الا بكمل اصلا لان العاقلة اذا كان تتعقلها بلى ونه من القوة
الفكرية تقوى تضعف عن التعقل لضعف تعاونها لا لضعفها في ذاتها وكلا الوجهين ضعيف الا بالتوجه فلذا قال
الامام جاز ان تكون النفوس مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع بدنية فلا يقدح اختصاص بعضها بالكمال
دون بعض اذا القياس فلا يمتنع ان انحصر القوى الجسمانية لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعاتها و
دخولها تحت حد واحد يقتضي صدورها ذهب جمع من الحكماء كارسطو واتباعه الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع
وانما تختلف في الصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات واختاره المص وذهب بعضهم الى انها
مختلفة الماهية يعني انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية وقيل يشبه ان يكون قوله عليه السلم
الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلم الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما
تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان هذا المذهب هو الحق عندنا واما يعني ان يكون كل فرد
منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منها اثنان في الحقيقة فالظاهر انه لم يقل احد واحتج المص على
على ما اختاره بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة الماهية
تمتنع ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان دخولها تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون
ما ذكرتموه في حدها حدا للحقيقة الجنسية المشتركة بينها فانه كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة
الجنسية ايضا ان هذا المقدار جواب السؤال بما هو عن الافراد واي طائفة منها فرض ثم تم بل ربما يحتاج في ذلك الى
ضم امر جوهري بل يجوز ان يكون ما تعقل من النفس لعقل حدا لها عرضا عاما لانواع تحتها الحقيقة واختلاف
العوارض لا يقتضي اختلافها اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها والماهية تقرير الجواب انها تختلف العوارض
مثل الذكاء والبلادة والبخل والسخاوة والجبن والشجاعة وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان
قد يكون حار المزاج وفي غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس والنفس

قد تتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله فان الجبان اذا تكلف بحالة الشجاعة مرة بعد اخرى في
المخاوف فانه صار عليها يصير شجاعا والبخيل اذا تكلف بذل المال ودام عليه يصير سخيا والغضوب
اذا تكلم ودام عليه يصير حليما مع بقاء المزاج بحاله فلو كانت هذه للمزاج مستندة الى
المزاج لما تغيرت باستمراره والفم وما نجد شخصين متقاربين في المزاج في غاية التفاوت مع انا
ثبت بانهما في غاية التباين في الرضا والغضب والكرم والبخل والعفة والفجور فعلم انها ليست مستندة
الى المزاج وليس ايضا ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجية كالتعليم من المعلم وتربية من الابوين
والاصحاب والاخوان اذ قد يتفق ان اجتماع الاسباب الخارجية كلها العفة مثلا مع كونه مائلا
بحسب الى الفجور وبالعكس وقد يكون الابوان في غاية الخسة والرذالة والولد في غاية الشرف والكرم
وبالعكس فظهر ان الاختلاف في هذه العوارض والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف الالات البدنية الى الامور
ولا الى الاسباب الخارجية فهو مستند الى ذوات النفوس فيجب ان تكون مختلفة وتقرير الجواب انه يجوز ان يكون
ذلك لاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها مثل ما يزعم الاحكاميون من الاوضاع الفلكية اذ ادركت في ذلك الا
من النفوس على الامور البدنية الى جهة وجوه مختلفة اكثر شتى فلا يقع الاتفاق فيها واذا وقع الاتفاق على
الندرة فهو الموافق في تلك العوارض المختلفة مستندة الى ذوات النفوس وحدها لم يتصور تبدلها على النفس الواحدة
مع بقاء ذاته وهو ظاهر قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او
ثبوت ما يمتنع ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه المليون وذهب
افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واحتج المص على الاول ولهذا قال وهو ظاهر على قولنا اي حدوث النفس ظاهر
على قول المليين الى حجة فلا يحتاج الاستدلال على رايهم واثبات المختار ويمكن فرعها على ما سبق واما على قول الخصم فلان
النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلثة وهي اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع بيان
الملازمة ان النفس لو كانت قديمة فاما ان تكون في الازل واحدة او متعددة ولا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق

بالبدن اما ان يتعلق به وحده او مع غيره فيلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو ونفس من اتصف بالطرف الذي يحل بعينه
نفس من اتصف بالاسراف والتبذير فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول واما ان يتكثر ولا يمكن ذلك الا بان
يبطل النفس الاولى الواحدة ويحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني وذلك
باطل لما عرفت من ان القديم لا يجوز زواله مع ان ذلك قول بحدوث النفس وانما قلنا لا يمكن ذلك الا ببطلان النفس وحدوث
نفس اخرى لان التكثر اما بالانقسام والتجزي او بزوال الواحد وحصول الكثير والاول لا يمكن الا بالمادة وبذلك
انتفوا اليه كما سبق من ان النفس [illegible] البدن ولا من في الازل [illegible] المركبات العنصرية مادته [illegible]
فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة [illegible] في الازل لا بد ان لا ينحصر الا بان تنتقل عنها الى
هذه الابدان وهو تناسخ وسيبين بطلانه ولكن يسئل ايضا الى [illegible] لانها على تقدير تعددها في الازل لا يمكن تميزها
بالنوع لما سبق من انها متحدة بالماهية النوعية والتكثر بالافراد انما يكون في المادة وتتم الكلام بما مر انفا والاعتراض عليه بانه
مبني على مقدمات [illegible] قد مر [illegible] في محل بيانها وانه انما تتم بابطال التناسخ للتوقف عليه بيان حدوث النفس
فيلزم الدور ورد بمنع [illegible] البدن [illegible] اي عدد النفوس بعدد الابدان [illegible] على الا فلانه لا يتعلق
بالبدن الواحد الا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذا لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد [illegible]
فبالضرورة ايضا [illegible] الاحتمال [illegible] فلانه لو انتقل نفس من بدن الى اخر لزم [illegible] فيه نفس
متعلقة [illegible] حدوث النفس [illegible] العلة القديمة [illegible] حصول الاستعداد من القابل اعني البدن وعند
حصول الاستعداد يجب حدوث النفس [illegible] وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه بانه مع ابتنائه
على كون المبدا موجبا [illegible] على حدوث النفس [illegible] لا تتم بيانه الا بابطال التناسخ فيلزم الدور وايضا
[illegible] شرط حدوث النفس فحدوث استعداد البدن [illegible] ان يكون [illegible] شرطا [illegible] بان لا يكون
البدن [illegible] النفس [illegible] موجودة [illegible] كمال الاستعداد فلا يحدث نفس اخرى [illegible]
شرط الحدوث وقد يستدل بوجه اخر [illegible] على حدوث النفس [illegible] النفس المتعلقة ببدن [illegible]

ع صح

من القابل صح

ولو كانت متعلقة ببدن اخر لزم ان يتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان [illegible] العلم والتذكر [illegible] جوهر النفس
الباقي كما كان والتالي باطل قطعا واعترض بان التذكر انما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا والا
فنسيان البدن الاول ممكن وطول العهد [illegible] بعد مفارقة هذا البدن ببدن اخر
لزم ان لا يزيد عدد الابدان [illegible] الابدان الحادثة قطعا والتالي باطل [illegible] فانه قد يحدث [illegible]
فيهلك ابدان كثيرة [illegible] في اعصار [illegible] يهلك [illegible] ويحدث [illegible] واحد مثلا
فاما ان يتعلق بالبدن الحادث [illegible] فيلزم تعطيل النفس الاخرى او كلها فيجتمع على بدن واحد نفسان او
لم يكن هناك الا نفس واحدة كانت متعلقة [illegible] فيلزم [illegible] النفس الواحدة [illegible] والتالي
ظاهر البطلان واعترض عليه بانه انما يلزم ذلك لو كان التعلق ببدن اخر لازما البتة وعلى الفور ولو اذا
كان جائزا ولا زمانا [illegible] تنتقل [illegible] الاكثر [illegible] حدوث الابدان الكثيرة [illegible]
[illegible] انه لا يحتج ببطلانه [illegible] لا يلزم [illegible] التام [illegible] الكمالات [illegible]
[illegible] النفس بعد مفارقة البدن لا ينتقل الى بدن اخر [illegible]
حيوان اخر [illegible] البهائم والسباع وغيرها [illegible] بعض الفلاسفة
ولا يخفى [illegible] اتفق القائلون [illegible] النفس بالبدن على انها لا تفنى [illegible]
[illegible] الكتاب والسنة واجماع الامة [illegible]
النفس [illegible] لان [illegible] بامكان فنائها [illegible]
الامكان الذاتي الذي هو [illegible] الامكان الاستعدادي الذي هو عرض موجود فلا بد له من محل موجود وكل
ان يكون [illegible] محل الامكان ووجودها هو [illegible] القوام له [illegible]
ان يكون [illegible] مستعد [illegible]
النفس [illegible] محل الامكان ووجودها [illegible] متعلق القوام به مستعد الوجود

[illegible] صح

[illegible] صح

[illegible] صح

بعض الناس [illegible] وسماه مسخا
ولا الى النبات وسماه [illegible]
ولا الى الجماد [illegible] ما جوزه

له ومحل الامكان في المادة اي مستعد [illegible] عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود السواد وهو نفسه لوجود السواد فيه
بحيث يكون متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا المحل لامكان فساده فذلك المحل الذي يقوم به امكان فساد
النفس مغاير لها وليس مباينا لها فاما محل لها او حال فيها لا سبيل الى الثاني لاستلزامه بقاء الحال مع فساد
محله ولا الى الاول لاستلزامه كون النفس في مادة تقوم بها فلم تكن مجردة هف فلا يجوز ان يكون ذلك المحل هو
البدن لا ما نحن فيه فقد فرض ان تحل فيه الا ان الدليل انما يدل على انه امتنع في النفس محله فيها البدن وليس فيه
ولا دلالة على انها لا يعني بحط قلت ان النفس الناطقة اي الكاملة مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة
فيه ليستعمله آلة لها في تحصيل كمالاتها الذاتية فهذا الارتباط الذي بينهما هو الجهة مقارنة النفس للبدن فمن هذه
الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس وحدوثها على معنى انه قد يكون مستعدا لوجودها متعلقة به فيكون
البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد تعلقها به
وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها
اعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها في ذاتها فهذا الاستعداد كاف في فيضان الوجود
عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات الى وجودها في نفسها بل يمتنع قيامه
بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد تبين ان الشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن هذه
الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس على معنى انه يكون مستعدا لعدم النفس من حيث انها مدبرة فيكون
البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث هي مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد انقطاع
تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلا بل
لا بتدا اذ هو منسوب الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يقتضي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلا بل لا بد
له من استعداد آخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق بين امكان وجود النفس وامكان عدمها والحاصل
لا يجوز ان يكون محلا لامكان الثاني مع انه محل لامكان الاول يرد عليه جميع ما سبق ايراده في بحث ان كل حادث

مادي ولا يصير به صورة الا في الآخر والاول باطل اصالة من التعدد وان ذهب بعضهم الى ان النفس التي تفيض منها
صورة نوعية انسانية على البدن لكونها آلة لتصرفها في البدن واجزائه وقواها وهذا الكلام [illegible] عليه وصح
ان النفس التي تعلقت ببدن ما فاضت منها صورة نوعية عليه لا يفيض منها صورة نوعية لبدن آخر والا لكان
نفس واحدة مدبرة لبدنين [illegible] الابدان [illegible] النفس [illegible] وقد [illegible] وتفصيل هذا انها
وتدرك بالآلات تعني ان النفس الناطقة تدرك الكليات بذاتها لا بواسطة الآلات بل ترتسم صورها في النفس
وتدرك الجزئيات بالآلات بان ترتسم صورها في الآلات ولا نزاع في ان مدرك الكليات هو النفس واما
مدرك الجزئيات [illegible] عند بعضهم النفس وانكره البعض وعند البعض [illegible]
على ان مدرك الكل هو النفس في الحكم بين الجزئي والكلي وان الحكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك هو الانسان
بجميع الادراكات شيء واحد والمدرك للكليات هو النفس فلا بد ان يكون المدرك للجزئيات ايضا اياها واما ان
صور الكليات ترتسم في النفس دون قواها الجسمانية وصور الجزئيات ترتسم في قواها لا في ذاتها فقد سبق بيان الاول
في بحث تجرد النفس وبيان الثاني بقوله لان الاشباح [illegible] المختلفة [illegible] من غير [illegible] تعني [illegible] تخييل مربع مجنح
بمربعين [illegible] من جهتي الوجه الا في ان [illegible] من المربع الوسطي والا [illegible] على هذا الشكل
من غير [illegible] الخارج بان ترى هذا الشكل في الخارج [illegible] بمحض اختراعها
[illegible] المختلفين في الوضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل
والسواد والبياض ونحو ذلك لفرض [illegible] من جميع الوجوه بل بالمحل بان يكون محل احدهما غير محل الآخر
وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض ونحو ذلك
لفرض [illegible] من جميع الوجوه بل بالمحل بان يكون محل احدهما غير محل الآخر وليس هذا المحل الى [illegible]
لان النفس [illegible] المحل [illegible] الادراك لذلك المجرد فلا يصح ان يكون محلا لذلك
فتعين ان [illegible] آلة جسمانية [illegible] ان هذا انما تم في الخيالات المسماة [illegible] دون [illegible] التي [illegible]

جزئية قلنا لو كان ادراك النفس للجزئيات بهذه الآلات لما ادركت النفس بها ما لا تنتزع من سطح الآلة في ذاته
واللازم باطل بالضرورة فوجب ان يحصل لا بتوسط الآلة هو الادراك الذي يطابق ارتسام الصورة وانما
لا يتقوى الا بارتسام الصورة كادراك النفس ذاتها فانها لا تفتقر الى توسط آلة وقد يجاب بانهم صرحوا بان ادراك الجزئيات
المادية الذي يكون بالآلات واما ادراك الجزئيات المجردة كتصور النفس ذاتها فلا حاجة الى الآلات الجسمانية
وتختص قوى يدرك بها غيرها في الغاذية والنامية والمولدة واقوى اخص يحصل بها الادراك اما التجرد او
يكفي تعقلي الى النفس الناطقة قوى يدرك بها الحيوانات العجم والانسان قوى اخص يحصل بها الادراك المجرد وهي
قوى يدرك بها الحيوان العجم دون النبات وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى العشر
يحصل بها الادراك الجزئي واما قوة اقوى اخص من الاولين لانه يختص بالانسان وهي قوة يحصل بها الادراك الكلي
اما القوى التي يشارك فيها النبات الحيوان العجم فاصولها ثلثة الا ان الشخص والغاذية والنامية والمولدة
لحفظ النوع وهي المولدة وهذه القوى الثلث يسمى نباتية لاختصاص النبات بها بل لانحصار قواه فيها و
يسمى طبيعية ايضا اما الغاذية فهي تحيل الغذاء الى مشاكلة المتغذي ثم تلصقه به بدل ما يتحلل عنه لاحد ما يحصل
البدن فيه هو الدم والخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يختل كل من ذلك فعله يسمى الطرو قيا
وهو عدم الغذاء والمسمى الازاق وقد يختل كما في الاستسقاء اللحمي والثالث تشبيه بالعضو المتغذي حتى
في قوامه ولونه وقد يختل كما في البرص والبهق فان جوهر البدن في الازاق موجود ان فيهما والتشبيه غير موجود
فهذه الافعال الثلثة لا بد وان يكون للقوى ثلث تلك القوة الغاذية مجموعها او قوة اخرى اي يستخدم
كل واحدة منها والظاهر انها اي مجموع تلك القوى الثلث والقوة التي يصدر منها التشبيه يسمونها مغيرة
ثانية وهي واحدة بالجنس في الانسان وغيره من المركبات التي لها اعضاء واجزاء مختلفة الحقيقة
بمنزلة الاعضاء ومختلفة بالنوع اذ في كل عضو منها قوة تحيل الغذاء الى التشبيه بذلك العضو التشبيه القوة
الاولى واما النامية فهي تدخل الغذاء في اجزاء المتغذي فتزيد في الاقطار الثلثة على نسبة طبيعية بان

الصورة

[illegible]

يزيد في الاعضاء الاصلية وقبل السن لا يزيد في الطول السمن كذلك فانه قد يزيد في الطول الغير ويقال بسمن طبيعي
كحجم الورم فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي واما المولدة والمراد بها قوتان قوة تفصل من اسبابه
كما في الغاذية فانها كما ذكرنا عبارة عن ثلث قوى احديها تحيل فضل الهضم الرابع منيا وهذه القوة عليها
في الانثيين لان ذلك الدم يتصرف فيهما وفيما بينهما ما يهيئ كل جزء من المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم لعضو
مخصوص فيجعل بعضه مستعدا العظمية وبعضه مستعد اللحمية وبعضه مستعد الرباطية الى غير ذلك وهذه القوة
يسمى مغيرة الاولى لان المغيرة كما يطلق على هذه القوة يطلق على احدى القوى الثلث من قوى الغاذية وهي الموجود
متى الغير فيهما فخصت هذه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها في بدن المولود وثاني هذه القوة
انما هو عند تكون المني في الرحم لتصل وفي ذلك على فعل القوة المصورة لانها تفيد صور الاعضاء والمصورة يليها
الى صورها واشكالها كالمصورة القوة المصورة لانه بسيطة وانما احتيج الى هذه القوى اما الى الغاذية فلان الوصول الى بقاء البدن
بدون الغذاء محال لان البدن انما يكون متكونا من جسم رطب ليكون قابلا للشكل والتحديد ولا بد من حرارة غاذية
منضجة محللة للعنصر [illegible] فلا بد ان يحلل الرطوبة ويعينها على ذلك الحرارة الخارجية والحركات البدنية والنفسانية
فلولا ان الغذاء يخلف بدل ما يتحلل منه لم يكن بقاؤه مدة تمام التكون فضلا عما بعد ذلك وليس في الخارج جسم اذا صار
بدن الانسان استحال بالطبع [illegible] فلا بد من ان يكون للنفس قوى [illegible] الى كل الوارد الى [illegible] جوهر الاعضاء البدن
ليخلف بدل ما يتحلل منه وهي القوة الغاذية واما المولدة فلانه ثبت ان الموت ضروري فحصول [illegible]
الا بالتولد ما نتداول صورة فوجب ان يكون للنفس قوة تفصل من المادة التي يحصلها الغاذية ما تعده مادة لشخص آخر
ولما كانت المادة المنفصلة من الغذاء لشخص كما وجب للنفس قوة تفصل من المادة التي يحصلها الغاذية
شيئا فشيئا الى المادة المنفصلة لم يمكن [illegible] بمقدار لما في افعالها من تناسب طبيعي حتى تتأتى من ذلك النوع الى ان يتم الشخص
ويخدم الغاذية قوى اربع هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لانه لو لم يجذب الشخص ثم تفعل القوة الغاذية
فعلها احتاج الى فعل قوى اخرى [illegible] القوة [illegible] البتة [illegible]

القوة التي بها فاق الخادم للغاذية ولم تقل تخدم للغاذية والنامية ليلا ان للغاذية النفس تخدم النامية فيعلم بها المقصود
بالالزام انما الحاجة الى الجاذبة فقط لان الغذا الا لكى لا يصل بنفسه الى جميع الاعضاء لانه لا ياخذ الا ان يكون فعيلا
فلا يصل الى الاعضاء الا بجذبها الا ان يكون حقيقة فلا يصل الى الاعضاء الا بجذبها فهو دجود بعض الاعضا حتى ما يجذب الى الحلق اذا
اشتد حاجته الى الغذا الجديد تجذب فعلا المعدة من غذا او شراب ادامه كما في والنفس فان الحلق بالمعجون
وان نهاد ولا ولا وهاذ وذلك لا يجذب المعدة الغذاء الى فوقها والنفس الرحم اذا كانت خالية عن الفضول لجذبة الجماع
بجذب اليها في وقت الجماع المني الجيد بجذب الى الاعضاء والى الملكه فما الغذا الا بقدر من الاشيا حتى يصير شبيها بجوهر
المغتذي الا ان يكون حرارة كل عضو في زمان فيه فوق زمان في فعله يستحيل الغذا الى جوهر المغتذي الا الحافظ حيث لا يستحيل
استحالة مع ضعف ولا يبرز في تغيره الوقوف في ذلك لان الماسكة بوجود في بعض الاعضاء يعلم
قال ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن الحيوان على امتلائه بالغذاء وجدنا المعدة مختومة على الغذاء لا يكاد
الكيلوس فيه ذلك الغذاء شيء قالوا اذا اشتعلت بطن الحامل تحتاج الى وجدنا رحمها مختومة على
لا يع تدخل فيها طرف الميل والنفس قال المني اذا استقر في الرحم لا ينزل عنها مع فعله وانما الى الهاضمة فانها القوه
المغيرة انما تكون لما هو معلوم اسباب متقاربة المصورة لعضو سره انما يكون بعد فعل القوة التي لها استعداد
وتلك هي القوة الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها في المعدة فان الغذا يصير فيها كيلوسا اي جوهرا شبيها بماء الكشك
الثخين اما بما يخالطه المشروب لذلك اكثر الحيوانات الا بما لا يخالطه المشروب كالجوارح الصيد وابتداء ذلك الهضم
في الفم عند المضغ ولذلك الحنطة الممضوغة يصلح لانضاج الدماميل لا النيئة المطبوخة ولا المدقوقة والمخلوط بالماء
وثانيها في الكبد فان الكيلوس اذا انهضم في المعدة انجذب لطيفه الى العروق المسماة بالماساريقا الى الكبد
وتتراحم في العروق المتصلة للتقعر والمشتركة في الكبد بحيث لا يكاد الكيلوس فيها
انهضم ما فيها ويخلع صورته النوعية الغذائية ويستحيل الى الاخلاط ويسمى كيموسا وابتداء هذا الهضم في الماساريقا
ويتمها في العروق ابتداؤه من حين صعود الكيلوس في العروق الصغيرة التي من حدبة الكبد ورابعها في الاعضاء

وابتداء

نضق
وابتداوه من حين ترشح الدم من فوهات العروق الا الرابعة فانه ليس غذاء بالفعل بل تمام جزء من المغتذي بل الفضل منه ما
الكان ويبقى ما يرد من الغذاء الى الاعضاء ويجب نقل البدن لا تقصد ويفسد فلا بد من قوة تدفع
تلك الفضلات وتجود ما هو غير الجنس في حال البراز والقيء والادرار واليه الدافعة وقد تضعف هذه القوى لحفظ الاعضاء
كالمعدة فانها بدفعها الى ذنبه والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها الفم هذه القوى بنسبة لا
المغتذي به خاصة والثمن غير النمو لما مر انفا وقد توجد احداها بدون الا خر اما النمو بدون السمن فكما في الصبي المهزول واما
فكما في بعض الشيوخ والذبول مقابل النمو والهزال المقابل للسمن والعمود عندي طلب الاتحاد وعدد هذه الافعال المحكم المركز عن قوة بسيطة
ليس الا بتعدد اصلا والنوع الرابع في ذلك حتى لا يبطل القوى بحفظ ادعى الا في الغنى بان القوى صادرة عن طبيعة مركز
بهذه الا فعال يتعلق بالنوع الجسماني لا تعاد الانم المعدة قوة واحدة ليستطاع الانحراف ان يكون في صورها
كان المنحرف واحدة يحسن تحقق النوع وكونه قدم الانحراف ان يكون بصدور هذه الافعال عنها بحسب استعدادات المادة وهو الحق
يطيس بقصد الهضم الرابع في الاعضاء فقصد يختلف العضو انما لسبب بصورة ذلك العضو لكن الاعضاء فان تلك الا فعال المتقنة
المحكمة النظام انما هو من المعد الغريبة والاشكال الغريبة والتقوين الوضعية والالوان المختلفة وما يروى عنها من الحكم والمصالح
قد تحير فيه الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام من علم قدح الغدد منها كان في علم التشريح ومنافع الاعضاء الا
ضرورة الا قد علم ان الامم لعلم منها الكثير ما قد يعلم كل الافعال لا ذي حدس كامل الا كاد يذعن الفصل بصدورها عن القوة
التي هي صادرة وان فرضت كونها مركبة وكون الموادة مختلفة لحكم ان ليس ذلك الا احد لا لكن ان يصدر الا عن حكيم عليم
خبير فدبر هذا الكلام في القوى انتهى قوله اعتراض عليه بعد تحصيل فان ثبات تعدد هذه القوى كما هو الفاعل
في بادئ حال تمام الاعلى اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان لا يجب لذات الاحكام على
القول باختيارها في ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عنها ابتداء واذا جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد فان
يكون هذه الافعال كلها صادرة من قوة واحدة فهذا يبل انما تم على قواعد علم الكلام ولا يلزم ان يكون
في غلطات فرض الحكماء بمعمل الارض مع جعبه الاول انه لا الحكماء الملعاذ بهم قوى شتى الا لو اختلفوا فتكلم فيها انما تم بافعال

نعم قد يسلم لكن تحصيل جوهر البدن وهو الدم والاخلاط انما يحصل في الكبد والانثيين فتفعل جاذبة العضو اما
الغاذية فتفعلها لتحيل الشبيه فيستنتج كلا القوة واحدة يصدر عنها شيئيا لنا نا اما لانم ان الغاذية غير الهاضمة
فان اكثر الاطباء المتاخرين لم يفرقوا بينهما غاية ما قيل في الفرق بينهما ان القوة الهاضمة تعد في عضو غذائها
فعل الجاذبة وانها افعل الماسكة فاذا اجتذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فتلك صورة نوعية
فاذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كرما للقوة
العضوية في الاستعداد والازال الاول ضعف والثاني اشد لان تغيير المادة الى حيث يبطل عنها الصورة
الاولى هي الدموية وتحدث الاخرى التي العضوية فهنا حالتان احديهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى
من فعل القوة الهاضمة والحالة الثانية من فعل القوة الغاذية ويرد عليه انه لم لا يجوز حصول الحالتين من قوة واحدة
فانه لو اعتبر تعدد القوى بتعدد مثل هذه الحالات واستدعت كل واحدة منها قوة متجددة لصارت القوى اكثر من المذكورة
فان الغذاء الى الاستحالات كثيرة بحسب مراتب الهضوم بعضها استحالة في الكيف فقط وبعضها استحالة في الصورة النوعية
ايضا كما ذكرنا انفا ولما جاز ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة من الهاضمة صح ان يكون الاستحالتين
الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فيكون من مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث
انا لانم ان النامية غير الغاذية لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة تختلف احوالها بالقوة والضعف فيحصل بها
من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو اعني الى قريب من الثلثين ثم يتطرق اليها شيء
من الضعف فيحصل منها ما يساويه وذلك في سن الوقوف اعني الى قريب من الاربعين ثم تزداد ضعفا فتقوى
على ما يحصل ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الذي هو ما بعده الى اخر العمر الرابع انا لانم ان المولدة للمني
قوة اخرى غير القوة المغيرة التي للانثيين اعني الهاضمة فانها تفعل ذلك كما تفعل هذه التي للثدي لا يقال ان في الثدي
قوة اخرى وليس للمني الا فضل غذاء الانثيين كما ان اللبن فضل غذاء الثديين الى ما انه لا حاجة لنا الى اثبات
القوة المغيرة الاولى ما قولكم في اثباتها ان المني متشابه الاجزاء فلولا هذه القوة لم يجعل بعضه للعظمية وبعضه للعصبية

لكان فعل الصورة في بعضه صورة العصب وفي بعض آخر صورة العظم ترجيحا بلا مرجح قلنا لانم ان المني متشابه
الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه بقراط ومن بعده لان المني يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم جزء
شبيه به ومن العظم جزء شبيه به هكذا من جميع الاجزاء وهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلاف حقائقها باختلاف
الاعضاء المنفصلة عنها ولو سلم بقول ذلك وارد عليكم في القوة المغيرة الثانية فان المني اذا كان متشابه الاجزاء
كان اعداد جزء منه لصورة العظم دون اخر ترجيحا بلا مرجح وان اجبتم بان الاختصاص مع كون الكل متشابه بامر يختلف به الاجزاء
بسببه مثل هذا وبعدها من جرم الرحم كان ذلك جوابا لنا عن ذلك واما الاعتراض بانه يجعل المولدة والمصورة و
غيرهما من قوى النفس الانسانية والنفس حادثة بعد صدور المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باستناد صور الاعضاء
الى المصورة يجعل كون الالة قبل ذي الالة وبعضها بعض من غير استعمال لها وهو باطل فدفع بان ذلك انما يرد لو
جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة واما اذا جعلت من قوى نفس المولود الذي به المحفوظة بالذات المتقدمة على النفس الناطقة حالا
قال المصنف رحمه الله في شرح الكليات ان النفس الاولى تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تطبخها اولا وتعد
منها بالقوة المولدة مادة المني فتجعلها مستعدة لقبول قوة من بينها اعداد المادة لتصير بها ابتداء تلك
القوة منها وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني تزداد كمالاته
وفي الرحم بحسب استعداداته هناك الى ان يصير مستعدا لقبول النفس كما تصدر عنها حفظ المادة ايضا الى ان يحصل تجذب
الغذاء وتضيفه الى تلك المادة فتنميها وتمسك على المادة من سبهاناتها فيصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر
عنها الا فعل حسن وهكذا الى ان يصير مستعدة لقبول النفس الناطقة فيكمل منها ما تقدم من الخلق وتبقى بزرده الى الاجل
واما قوة الادراك التي من اجنة اللمس وهي قوة سارية في البدن كله من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
ونحو ذلك بان يعمل عنها العضو الحاس عند المماسة لكلم الاستواء قال الشيخ اول الحواس الذي يصير الحيوان حيوانا
هو اللمس فانه كما ان النبات قوة غاذية يجوز ان يتعدد سائر القوى وهنا كذلك حال الحس الحيوان لان مزاجه
من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها ... فيجب ان يكون للطليعة التي ... ويحفظ بالصلاح وان يكون قبل الطليعة التي ... منفعة ... الغذاء ومضرة خارج
عن الغذاء والذوق وان كان دالا على الذي به يستبقي الجيرة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه

الادراك للمدرك الآفة فيها الغذاء الملائم واجتناب المضار وكل شيء منها بعض على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد

ولشدة احتياج الحيوان اليه كان بجوهره الذي هو اللمس ساريا في جميع الاعضاء الا ما لم يكن في عدم الحس نفع له كالكبد والطحال

والكلية مستعمل لعضو كالرية فانها دائما تحركه فلو احست لكان يتاذى بعضها ببعض كالعظم فانها اساس البدن ودعامة

الحركات فلو حس لتالم بالضغط والمزاحمات وما يرد عليها من المصاكات وذهب بعضهم الى ان للافلاك حسا لمسيا منهما ان

لوازم الجمود والافلاك كبيرة لكون حركاتها نفسانية فلو كان لها شعور لحس الغذاء والقوى لانها انما تكون

الملائم ورفع المنافي ولكون وجودها في الفلك الممتنع عليها الكون والفساد معطلا مردود بان ذلك انما هو في الارضيات

اما في الفلكيات فيجوز ان يجد لون آخر كلذاذتها بالاصوات المنغمة المتناسبة على ان الارض قد ربيت منها العدد الى الهنفل والنار

بالعكس وذلك على انها تشعر بالملائم والمنافر وفي عامة الضعف في نقده ووحدته نظر وتادل حسب الجمهور الى ان

اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فلا يختلف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات

لستدل بذلك على تعدد حسها وذهب كثير من المحققين منهم الشيخ الى انها قوى متعددة بناء على ما تعهدوه في

تكثير القوى بناء ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد فقد لوا انها ملموسات مختلفة الاحساس متضادة فلا

يكون قوى عدة مختلفة تحكم بالتضاد بينها فاثبتوا لكل ضدين منها قوة واحدة هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة بين

~~التضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل او الوهم واذا جاز ادراك~~ قوة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة

بين الخشونة والملاسة والحاكمة بين الصلابة واللين ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون هذه القوى

باسرها آلة واحدة مشتركة بينها وان يكون هناك في الآلات انقسام غير محسوس فهذا تو هم ان ذلك القوى ويرد عليه ان

المدرك للحكم بالتضاد وان كان الحرارة والبرودة فعول التضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل او الوهم واذا جاز

ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدر عنها اثنان فلم لا يجوز ان يصدر عنها اكثر من ذلك ثم انه قال

الطعوم وكذا الروائح والالوان اجناس مختلفة متضادة مع انها القوة المدركة لها واحدة وكون التضاد فيها من

الملموسات اكثر واقوى لا يجدي نفعا وهذا الذوق متفرقة الى توسط الرطوبة سعة الى كما في الشيخ في الذوق

قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها ما في المطعومات فيحكم بها على ضد الملائم ودفع المنافي من

المطعومات كما ان اللمس يحكم بها على مثل ذلك من الملموسات وانما قدم الاحتياج الى اللامسة وتفارقه في

ان مثل اللامسة لا يودي الطعم كما ان تعهد ملامسة الحار تودي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة العابه المسمى الكاسمى

السماه بالملعبة شرط ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم وضده يحس الطعوم كما يؤدي طعم الذوق كما هو

في الذائقة فان المريض اذا ذاق الشي لعاب طعم المنفط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء لما كونه ولهذا هو والاكثر منه بوذلك

الطعم فان الممرور يجد طعم العسل مرا او تختلف في ان توسط بان كالطعام اتو الطعوم فيه في الطعم ثم يعرض هذه الرطوبة

في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس كيفية في الطعم فيكون الرطوبة والطعم المسهل حصل الطعم المحسوس لطل ان الكيف طرالي

او بان يكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فيعرض واسطة فيكون المحسوس كيفيته وعلى التقدير الثاني الطعم بين ما العقيم

حقيقة كخفوف الابصار المحتاج الى توسط جسم الشفاف فيقرب هذه الطعم والمحسوس الاستدلال بالراد فان كل طعم اللسان

عنها انفعالا لما الحقق ان الذوق في على القسمين القريب منه كاثر واحد ما الحق في هذه الشبه هو قوة مودعة في الروح

الثابتين في الجسوم الشبيهتين بحلمتي الثدي في تعتيقه الدماغ اليه الى ان وصل اليها المتصل من الراكلي الحلقوم الجهور على ان

الروائح يوصل الهواء المتكيف بكيفية في الرائحة الى الشم وقيل بتحرر انفصال اجزاء من ذي الرائحة كالاجزاء الهائية فيحصل

الى انه وقيل الفعل في الرائحة الناسية في غير استحالة في الهواء او تتحرر انفصال الاجزاء الثاني بان الحبس من المسك الحق على الآثار

وكثرة الاهوية بمنزلة تنقص في وزنه وحجمه ولو كان الشم بتحرر وانفصال الاجزاء المتحللة لا يكون ذلك والثالث بان المسك يجذب به

المسافة بعيدة جدا او كرفع بعض الكلام ان رائحته يدرك في الهواء الزمن بسيط ولذا تسلك الفوح لمائة والاعلم

لم يتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصاله عنه في زر الاطباء كانت لرائحة وما بسمح من المسك والبحار الروائح ما كان الا سرعة

ولما يذهب السبب حسن تكثر الشم القائم بطلت الساعة والذي يبيح الالة منهطبا ان تكون وذلك منه حدثان السحر ويحمل اللطافة

تبين بها كيفية الهواء المكيف بريح الجو وكثرة الحس في الشم وذلك الفعل وحمل على طرابلسها قال الامام الحق ان كلها ممكن يعني يمكن ان يكون

وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة من ذي الرائحة الى الشم سببا لادراك الرائحة او وصول الهواء المكيف بكيفية ذي الرائحة الى الحال

وتمسك الافوه بان الشارح سنده اصحاب المانع ونبه الاشخاص الى على سبب فيه بعيدة بما هما حكي في التعليم الاول ان الغرض مدعيا

من مسافة تبلغ فرسخ بمناطرة فوت بيت البحر من عن لا يستطيع ان ينطلق استحالة الهواء الملاقي الكل في ودفع انفصال جملا جهة

الكيف الغزارة ومائتي فرسخ وورد فانه يجزء استحالة الاولى حمل الاستيتاع مسافة لكن وصل الهواء المتكيف لا يحب كافة البعيد

عما حكي يجوز ان يكون بهبوب الرياح فقد يعلن انه يجوز ان يكون ادراك بالعرف بالبصر متبين بين محفظة والحال فاسع السمع وهو

قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ وترقف ادراكها على وصول الهواء المضغوط المتكيف بكيفية الصوت

تموج الهواء الى الصماخ ترفع اي يعنف وانفعاله الى تموج عنيف وهو موجبات تموج الهواء الى الفرع فزاد الفرع تموج الهواء الى

يفيد غير الى فالي سكنه القرع الى صاحب واما القلع فلان القالع يموج الى ان يخلف مما في فالتي سكنها القلع

جنباته من الامر وقيل وغير النظام منها استعاد الشكل والتموج الموجب على كونه شرط معناه وتمه للتموج والتقريع والتقلع

كما في قرع الطبل وقلع الكرباس يكون في القطن لعدم القادم الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق
حاسة السمع بكونه بعيدا عن الحاسة كما مر فانه يرى مع بعده عن الباصرة فلابد تعلق بينهما ولا نعني بوصول الهواء
الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل ان
ما يجاوز ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء
الراكد في الصماخ فيدركه السامعة واستدل على ان الاحساس بالصوت بوصول الهواء الحامل له الى الصماخ
بوجوه الاول ان من وضع فمه في طرف انبوبة طويلة ووضع طرفه الآخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت
عال سمعه ذلك الانسان دون من حضر وثانيها ان من رأى من البعيد ضارب الفاس على الخشب رأى الضرب
قبل سماع الصوت وثالثها ان الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت الموذن على المنارة فمن كان من
جهة تهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا واعترض الامام بان
الوجوه الثلثة راجعة الى الدوران لان حاصلها انه متى وجد وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع
ومتى لم يوجد لم يوجد ولا يفيد الا الظن وانت خبير بان امثال ذلك يعونه الحدس القوي بحيث لا اذعان الى الريبة
بعد اليقين كما هو الحال في اكثر المسائل العلمية التي يستعان فيها بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها
معلومة وعورض الوجه الاول والثاني بان الحروف الصامتة لا وجود لها الا في ان حدوثها ونحن نسمعها فان قد يسمع
قبل وصول الهواء الى ما يليها حامل الى ان لا ح حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او اهوية متعددة
فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد ولسمعها ذلك الواحد الا مرة واحدة لانه بالوصول الى صماخ ذلك الهواء
بالكلية على ذلك الشكل الى ان يصل بكليته الى الصماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع مرارا كثيرة لانه قد
يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب لا يمكن ان يقال ان الهواء الحامل
لتلك الكيفية ينفذ في منافذ الجدار لان الهواء الحامل للكلمة المخصوصة لم يتشكل بشكل مخصوص في الخارج فاذا تادى الى الجدار
وصدمه يكون فيه لم يبق ذلك الشكل الذي لاجله صار الهواء حاملا فيبعد خروجه عن الجدار و وجب ان لا يبقى كيفية بكلية
الحروف واجيب عن الاول بان الحروف الصامتة ان ادعى ان لا وجود لها الا في ان فيجوز ان يبقى بما يصل الهواء الحامل لها الى الصماخ

وعن الثاني بان الحامل لها هواء متعدد ولكن لا يصل الى السامع الواحد جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول
اول مرة فيكون السماع شرطا للسماع فيما بعدها فيسقط وعن الثالث بان شرط السماع بقاء الهواء على كيفية التي للصوت
المفرع على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة ويكيف بالكيفية التي هي الصوت المخصوص مع اطلاق الشكل على
الكيفية يجوز قال ان الهواء الحامل الكلمة المخصوصة لم يتشكل بشكل مخصوص اراد به كيفية مخصوصة للمعين على سبيل التجوز ولم يرد انه
متشكل الشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مع بقائه على حاله ومنه البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين
المجوفتين اللتين يستان من غور البطن المقدم من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي فيتيامن النابت
منهما من اليسار ويتياسر النابت منهما من اليمين حتى يلتقيا ويصير تجويفهما واحدا ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت
يسارا الى الحدقة اليسرى فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة وسمي بمجمع النور وانما جعلت
هاتان العصبتان مجوفتين لاحتياج الى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف سائر الحواس الظاهرة ويتعلق البصر
بالذات بالضوء واللون ويتوسطهما بسائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف
ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك
بالذات هو الضوء ليس الا واما اللون فهو انما يرى بواسطة الضوء كسائر المبصرات بل اراد بالمرئي بالذات
ما يكون مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة بان يكون تعلق الرؤية به اولا وبالذات وتعلقها بذلك الشرط
ثانيا وبالعرض على قياس ما عرف في الاعراض الذاتية وعلى قياس الحركة الذاتية والعرضية فان الضوء مرئي برؤية
متعلقة به ابتداء بالتفسير المذكور واللون ايضا كذلك الا ان رؤية الضوء غير مشروطة برؤية اخرى ورؤية اللون
مشروطة برؤية الضوء المحيط بذلك اللون حتى اذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات
والاخرى متعلقة باللون كذلك ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة
بوجود الرؤية الاولى لا تتحقق بدونها واما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون
الجسم ابتداء تتعلق هي بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه الى غير ذلك فلون الجسم المرئي
اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف هذه الاشياء عند الحس انكشاف الضوء
واللون وهو راجع فيه الى كثرة المدققين فاذا جاز ان هناك لحصول فيه شرائط زعمت الغير وتتم المؤثر
الدال على الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصولها بدونها وكيف حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤ

وعن الثاني

لذات

عند انتفاء احد من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان
تكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض انيقة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك
في نفسه فلا نم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون امتناعه معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نم
لزومه فان ذلك من العلوم العادية ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق
المخصوص او كون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد آخر فوقه كما في الآخرة واما شرائط الرؤية فمنها ان يكون
المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها في حكم محالها المرئية بالذات التي هي مقابلة للرائي وكما في رؤية
الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب القوة البصر وضعفه وبحسب اشراق
لون المرئي وكمودته فان البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار
قد يرى من البعد ولا يرى الصغير المقدار على ذلك البعد وما لونه اكثر اشراقا وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب
المفرط فان المبصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت ويختلف بحسب
قوة البصر وضعفه وبحسب قرب البصر وبعده ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف
المانع للشعاع من النفوذ فيه وقد قيل ان المراد بالحجاب الجسم الملون والمضيء فيرد عليه ان الزجاج الملون
لا يحجب ما وراءه عن الابصار وانه لزم ان لا يحجب الا عن رؤية ما وراءه الا في ما صرح به هذا القائل ان الملون اما لا
ضوء فلا يكون حاجبا بين الرائي والمرئي لنفسه ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه التي به يحجبه
لا فيه هذا الحجاب لا يكون الجسم اللطيف مثل الماء والزجاج مرئيا لعدم منعه الشعاع من النفوذ فيه والتي به يشهد فلانا نقول
بعض الاجسام لطيف في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى اصلا كالهواء وكرة الاثير والهواء الصافي وبعض اجناس
تلك الجبال بين اللطافة بل حامل طرفي الكثافة واللطافة والماء والزجاج من هذا القبيل ومنه الجسم اللطافة
لا يحجب ما وراءه عن الابصار لكنه يبصر مرئيا وقد يتصل بهذا الشرط يعني ما ذكره بعضهم من انهم شرطوا في الرؤية
كون الشيء ذا رؤية ولذلك امتنع رؤية الطعوم والروائح والكيفيات الملموسة لانه ليس شيء منها مما كذا فيه
انا شرطنا في الجسم الذي تتعلق الرؤية باجزائه الا في تلك الاجزاء الا جسما لا يكون فيه الضوء واللون والشكل والمقدار وسائر المبصرات

ايضا كثيفة وذلك باطل قطعا فعلى هذا اذا كان الجسم وحده
يرى طعمه ورائحته كما يرى ضوءه ولونه وشكله ومقداره لتحقق شرط
الكثافة فيهما وقد يقال اشتراط كون المرئي مضيئا يغني عن اشتراط
كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل الضوء وقد يقال من انه قد يضاف
الى هذه السبعة ثلثة اخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس
وتوسط الشفاف بين الآلة والمرئي فصارت شرائط الرؤية عشرة
كاملة وفيه ان هذا الاخير يغني عنه اشتراط عدم الحجاب بين الرائي
والمرئي بخروج الشعاع المذاهب المشهورة للحكماء في الابصار ثلثة
الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج شعاع من العين
على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم
اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت
وذهب جماعة اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرا
التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه
من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف
تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التي في غاية الدقة
في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط
واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر يتحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه
حركة في غاية السرعة ويتخيل بحركته هيئة مخروط والثاني مذهب الطبيعيين
وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالشيخ الرئيس
وغيره قالوا ان مقابلة المبصر الباصرة يوجب استعدادا لفيضان
صورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية والا لرأى
شي واحد شيئين لانطباع صورته في جليديتي العينين بل لا بد من تأدي
الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين ومنه الى الحس المشترك

ولم يريدوا انتقال الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس
المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل ارادوا ان
انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى فيفيضانها
عليه معد لفيضانها على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة
من الحكماء وهو ان المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية
الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار حجة الرياضيين ان
المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع لنفوذ
الشعاع فيه فهو لا يحجبه عن رؤية المقابل واذا كان كثيفا مانعا لنفوذ
الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن الرؤية وما ذلك الا لان شعاع البصر
قد نفذ في الجسم المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ
في الجسم المتوسط ولم يصل الى المرئي على التقدير الثاني ولهم امارات
اقناعية لم توقعنا لليقين في هذا المطلب نظرا لمن يتتبع كتب المناظر
والمرايا وقد ذكر لابطال مذهبهم وجوه منها ان الشعاع ان
كان عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع
ان يخرج من عيننا بل من عين البقة جسم يخرق الافلاك وينبسط
في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا انطبق الجفن عاد اليها او
انعدم ثم اذا انفتح العين خرج مثله وهكذا ومنها ان حركة
الشعاع ليست ارادية وذلك ظاهر وليست طبيعية والا لكانت
الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا قسر بلا طبع واعترض عليه بانه يجوز
ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات
قسرية وان لم يكن القاسر معلوما لنا ومنها انه لو كان الابصار بخروج
الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح ووصوله الى ما لا
يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان

الابصار لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء
زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القمر قبل الثوابت
بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وانه باطل قطعا لانا
اذا فتحنا العين ابصرنا الثوابت ودفع جميع تلك الوجوه ثابت في
كلام القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي
اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض على سطحه من المبدأ الفياض
شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط راسه عند مركز البصر لكنهم
سموا حدوث الشعاع بسبب مقابلة العين بخروج الشعاع منها اليه
مجازا على قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج
الضوء منها اليه وحجة الطبيعيين وجوه الاول ان الانسان اذا
نظر الى قرص الشمس بتحديق نظره مدة طويلة ثم غمض عينيه فانه
يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة
ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة فاذا بالغ في النظر اليها ثم
نظر الى لون آخر لم ير ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك
الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا ورد بان صورة
المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة اقول لكن بين التخيل والمشاهدة
فرق بين والارتسام في الخيال هو التخيل دون ذلك بين ولا شك
ان تلك الحالة حالة المشاهدة لا حالة التخيل فالصواب ان يقال في
الرد ان صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك كما سيأتي
في اثبات الحس المشترك ثم اقول ان ارادوا بانطباع صورة
المرئي في الباصرة وجود الذهني فلا ينبغي ان ينازع معهم في ذلك فان
تحقق صور المحسوسات وانطباعها في القوى الحاسة امر لازم على

تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان يطالبوا في تخصيص القول
بالانطباع بصور المبصرات فان صورة المسموع ايضا منطبعة
في القوة السامعة وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق
في الذائقة والمشموم في الشامة وان ارادوا بانطباع الصورة امرا
وراء ذلك فدليلهم لا يساعدهم على ذلك واحتجوا بان المرئي اذا كان
قريبا من الرائي قربا معتدلا يرى كما هو واذا ابعد عنه يرى اصغر مما هو
عليه وهكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم ينمحي ويخفى ولا يرى
وما ذلك الا لان صورة المرئي ينطبع بجزء من الجليدية يحيط به زاوية
مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه مركز الجليدية وقاعدته سطح
المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي وبصغرها يجب صغر الجزء
الذي يقع فيه من الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر
اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر فظهر ان التفاوت
الواقع في المرئي بحسب البعد من الرائي انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية
موضعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضع قاعدة المخروط
كما هو على القول بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد في ابعاده
كلها سواء كانت الزاوية ضيقة او لا وفيه نظر لان القائلين بخروج
الشعاع يدعون ان صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع
وعظمها والثالث ان المبصر في ادراكه اسوة لسائر الحواس الظاهرة
اذ ليس ادراكها بحركاتها بان يخرج منها شيء ويصل الى المحسوس بل
ادراكها اياها انما هو بان ياتيها المحسوس فوجب ان لا يكون الا
حس البصر بخروج شيء منه الى المبصر بل بان ياتيه صورة المحسوس
ورد بانه تمثيل بلا جامع واعلم ان المتاخرين فهموا من قول

القدماء

القدماء بان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية ان
المرئي بالحقيقة هو تلك الصورة فوردوا عليهم انه يلزم ان لا يحس
الانسان بما هو اكبر من نقطة ناظرة اذ لا ينطبع في ناظره ما هو اكبر منه
مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم ضرورة توقفه على ادراك
المحكوم عليه وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا
بعد شيء عنا ولما ابصرناه حيث هو والصواب انهم ارادوا ان
صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتاثرت الحاسة بها
تنبهت النفس واحست بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه وفي
جهته بحسب قربه وبعده فتلك الصورة آلة للابصار لا انها مبصرة واما
المذهب الثالث فقد قالوا في ابطاله انا نعلم ضرورة ان الشعاع
الذي في عين العصفور بل البقة يستحيل ان يقوى على احالة
نصف العالم الى كيفيته بل العصفور والانسان والفيل
ان كان كله نورا او نارا لما احال الى كيفيته من الهواء عشرة فراسخ
فضلا عن هذه المسافة العظيمة وان لم يكن هذا جليا عند العقل
فلا جلي عنده وايضا لو توقف الابصار على استحالة المشف
المتوسط الى حالة تشبه الشعاع على الادراك لكان كلما كانت
العيون اكثر كانت الابصار اقوى او لا يحصل الابصار اصلا لان
تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فكلما كانت العيون
اكثر كانت اقوى فكان الادراك اقوى وان لم تقبل فعند اجتماع
العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى
من البعض لان كل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير حصولها لبعض
العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان يحصل تلك الحالة بكل

تلك الاسباب وهو صحيح لاستحالة تعليل الحكم الواحد الشخصي
بالعلل الكثيرة او لا يحصل لشيء منها وحينئذ يلزم ان لا يحصل الابصار
وللقائل ان يقول نختار ان تلك الحالة تحصل بجميع تلك العيون
ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وذ
لك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون كل واحد منها علة
مستقلة لامر فانما كان سابقا على ما سواه من تلك الامور سواء
كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه
فاذا وجد من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة كانت العلة
المستقلة مجموعها لا واحدا منها لان شرط السبق على ما سواه
مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع على ما مر في
مبحث اجزاء الماهية من ان عدم كل واحد من العلل التي تقتضي
علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه
من الاعدام ولا يلزم عند اجتماع اعدام العلل التي تقتضي
اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة حينئذ يكون مجموعها
لا واحدا واحدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا
في واحد واحد فعند اجتماع العيون نختار ان تلك الحالة
تحصل بجميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها
حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لا يقال اذا نظر شخص في مرئي
وحصل تلك الحالة في الشف المتوسط فاذا نظر بعين شخص
آخر في ذلك المرئي فاما ان تحصل تلك الحالة من عين ذلك
الناظر المتأخر وحينئذ يلزم تحصيل الحاصل او لا تحصل وحينئذ يلزم ان لا
يراه الناظر المتأخر وذلك باطل ولو جوزنا ان تحصل رؤية

الناظر

الناظر المتأخر بتكيف الشف المتوسط لشعاع عين الناظر
المتقدم لزم امكان رؤية شخص لعين شخص آخر ويلزم امكان
رؤية الاعمى للمبصرات لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك
شرائط أخر غير التكيف بكيفية الشعاع فان ليس الا المدرك
البصر وحده قد شهد الامتحان والتجربة بان الشعاع اذا وقع
على صقيل كالمرآة مثلا ينعكس منه الى شيء آخر وضعه من
ذلك الصقيل كوضعه مما خرج عنه الشعاع فزاوية الانعكاس
كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا وقع صقيل في مقابلة
الرائي ينعكس شعاع بصره منه الى وجهه فيرى وجهه ولا شعور
له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد
فيحسب صورة وجهه منطبعة في المرآة واذا كان الوجه قريبا من
والخطوط المنعكسة قصيرة تظن ان صورته قريبة من سطح المرآة
واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة تحسب ان
صورته غائرة في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا
انه ينطبع من الوجه صورة في الصقيل ثم ينطبع من تلك الصورة
صورة اخرى في العين ورد ذلك بوجوه احدها ان صورة
الوجه لو انطبعت في الصقيل لانطبعت في موضع معين منه
ولم تتغير عن موضعها بزوال الشيء ثالث كما ان الحائط اذا اخضر
لانعكاس الضوء عن الخضرة اليه فان ذلك اللون يلزم موضعها
واحدا ولا يختلف على المتنقلين لكنا نرى صورة الشجر في الماء
ينتقل مكانها عن الماء مع انتقالنا وثانيها لو انطبعت صورة
المرآة لانطبعت اما في سطحها الظاهر فكان يلزم ان نراها في سطحها
الظاهر كما نرى ساير النقوش المنقوشة في ظاهرها هناك

لكنا نرى الصورة المرئية في المرآة غائرة فيها بحيث يعرف عمق من
يقرب منها ويبعد عمق من يبعد عنها واما في عمقها وهو منبسط اما اولا
فلانه ليس للمرآة ذلك العمق واما ثانيا فلان الصورة المنطبعة
في عمقها لا يمكن ان ترى لكثافة جرم المرآة ثم انها لو كانت الصورة
المرئية منطبعة فيها لكنا اذا رأينا الجبل العظيم فيها لانطبعت صورته
فيها لكن ذلك محال لاستحالة انطباع العظيم في الصغير اقول يمكن
ان يجاب عن الاول بان صورة الوجه انما تنطبع في موضع معين
من الصيقل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو موضع لو توهم ان
مخروطا خرج من مركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع ثم ينعكس
عنه بحيث يكون زاوية الانعكاس مثل زاوية الوصول لانطبق
قاعدة المخروط على سطح الوجه ولا شك ان الموضع الذي له هذا
الوضع بالنسبة الى الوجه يتبدل بانتقال الرائي وعن الثاني بان
المرئي انما هو الوجه دون صورته المنطبعة في سطح الصيقل اذ لو
كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيه لزم ان لا يرى الشيء اعظم من
مقدار سطح الصيقل وانما هو من الات الابصار على ما مر انطباع
في الصورة المنطبعة في البصر وعن الثالث بان انطباع صورة
العظيم في الصغير ليس بمحال وانما المحال انطباع العظيم في الصغير
وهو غير لازم لان صورة الشيء لا يجب ان يساويه في المقدار
وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي فقد يعرض للانسان ان
يرى الشيء الواحد شيئين فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين
الخارجين من العينين ان التقيا بحيث يصير سهماهما خطا
واحدا رأى الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان رأى متعددا
وفيه نظر لان اتحاد السهم المخروطين غير ممكن فالصواب ان يقال

ان وقع السهمان من المرئي على موقع واحد رأى واحدا وان تعدد
موقع السهمين رأى متعددا والقائلون بالانطباع ذهبوا
كما مر الى ان انطباع صورة المرئي في الجليدية غير كاف في
ابصاره والا لرأى الشيء الواحد شيئين دائما بل لا بد من تأدي
الصورة من الجليديتين الى ملتقى العصبتين فيرتسم فيه
صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا فان عرض ان لا يتأدى
الصورتان من الجليديتين الى الملتقى دفعة واحدة لاعوجاج
في احد العصبتين رأى ذلك الشيء متعددا واعترض عليه
اصحاب الشعاع من وجهين الاول اذا كان قدامنا جسمين
احدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلا
وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب
وجمعنا البصر عليه وقصدنا بالنظر كأنا لا ننظر الى غيره فانا
نراه واحدا كما هو ونرى الابعد في تلك الحالة بعينها اثنين وعلى
عكسه لو نظرنا الى الابعد وجمعنا البصر عليه فانا نراه واحدا
كما هو ونرى الاقرب في تلك الحالة بعينها اثنين فلو كان السبب
في رؤية الواحد اثنين ما ذكروه من اعوجاج احد العصبتين لما امكن
ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين لانه
يلزم ان يكون تركيب العصبتين باقيا بحاله مستويا ومائلا معا وانه
محال اقول هذا الدليل منقلب عليهم اذ يقال لهم لو كان السبب
في رؤية الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين او تعدد
موقعهما لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا
والاخر اثنين اذ لا يكون السهمان او موقعهما في حالة واحدة
متحدا ومتعددا معا وانه محال والثاني ان الروح

الدماغي جسم لطيف فمن الممتنع بقائه في ملتقى العصبتين بحيث
لا يتقدم عليه البتة ولا يتأخر واذا كان التقدم والتأخر جايزا
عليه فيلزم وقوع الحول في اكثر الامر لاكثر الناس لان الروح
الباصرة اذا جاوز الملتقى لم يتحد الصورتان ولما فرغ من بيان
الحواس الظاهرة شرع في اثبات الباطنة فقال ومنها
اي من القوى المدركة للجزئيات الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا
اي لوح النفس الناطقة والحواس الباطنة ايضا خمس بعدد
الحواس الظاهرة بشهادة الاستقراء وما يقال ان الباطنة اما
مدركة واما معينة على الادراك والمدرك اما مدركة للصور
اي ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي الحس المشترك
واما مدركة للمعاني اي ما لا يمكن ان يدرك بها وهي الوهم والمعينة
اما معينة بالتصرف وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ واما لحفظ
الصور وهي الخيال واما لحفظ المعاني وهي الحافظة فوضع ضبط و
جعل الحافظ والمتصرف مدركا باعتبار الاعانة على الادراك
واستدلوا على وجود الحس المشترك بوجوه احدها انا نحكم ببعض
المحسوسات الظاهرة على البعض كالحكم بان هذا الاصفر حلو والحكم
بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حضور هذين
الامرين في النفس لانها لا ترتسم فيها الماديات على ما سبق ولا في
الحس الظاهر لانه لا يدرك غير نوع واحد من المحسوسات فلا بد
من قوة غير الحس الظاهر يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتادية
اليها من طرق الحواس فهي كجواسيس لهذه القوة تؤدي صور
كانها اليها فيجتمع فيها الملموسات والمبصرات والمسموعات
والمذوقات والمشمومات باسرها فلذلك سميت الحس

المشترك

المشترك واليه هذا الوجه اشار بقوله الحاكم بين المحسوسات واعترض
عليه بان الحاكم هو النفس ليس الا واسناد الحكم الى القوة
مجاز واجتماع الاشياء عند النفس حال حكمها قد يكون بارتسامها
كلها فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون بارتسام
بعضها وارتسام بعض الاخر في الته كما اذا حكمت على زيد بانه
انسان وقد يكون بارتسامها في التين لها كما اذا حكمت على هذا اللون
بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة
ولو احتيج اليها لاحتيج الى قوة اخرى يجتمع فيها الكلي والجزئي
حتى يمكن الحكم بينهما نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس كما تو
همه ماعنه (?) لتم ما ذكره اذ ليس في الحواس الظاهرة ما يدرك
نوعين من المحسوسات ليتصور حكمه عليهما فلا بد من قوة باطنة تدرك
انواع المحسوسات ويحكم بينها وثانيها انا نشاهد القطرة
النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا
وما ذاك الا لان هنا قوة غير البصر ترتسم فيها صورة
القطرة والشعلة وتبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات
البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث نشاهد خطا للقطع بانه
لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة واليه هذا الوجه اشار
بقوله وبه (?) ترى القطرة خطا والشعلة دائرة واعترض بانه يجوز ان
يكون اتصال الارتسام في الباصرة بان يرتسم المقابل
الثاني فيها قبل ان يزول المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول
وسرعة تعقب الثاني فيكونان معا وثالثها ان البرسام اي نوع
المرض المسمى ذات الجنب اذا قوى مرضه وتعطل حواسه
الظاهرة لغلبة المرض يرى اشياء لا تحقق لها في الخارج على

سبيل المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى سباعا او
اشخاصا حاضرة عنده ولا يراها احد من سليم الحواس لثبوت
هذه الصورة مرتسمة في بصره اذ لا يرتسم فيه الا موجود مقابل
اياه. ولما كان ادراكها كادراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق
عند المدرك دل ذلك ايضا على ان الابصار انما هو با
الحس المشترك ولما كان الابصار بارتسام الصورة في
الحس المشترك لم تتميز الحال عند المدرك بين ان
يرد عليه الصورة من خارج كما هو الغالب وبين ان يرد
عليه الصورة من داخل كما في المبرسم فانه لما اشتغل النفس
الناطقة بمزاولة المرض بحيث تعطل حواسه الظاهرة استولت
المتخيلة ونقشت في لوح الحس المشترك صورا كانت مخزونة
في الخيال او صورا ركبتها من تلك الصور المخزونة على الهيئة
انتقاشها فيه من الخارج ولما لم يكن له شعور بانتقاشها فيه من
داخل لم يفرق بينها وبين الصور المنتقشة فيه من خارج فيحسب
الاشياء التي هي صورها موجودة في الخارج حاضرة عنده كما
في الصحة بلا فرق واليه هذا اشار بقوله والمبرسم ما لا تحقق له
اي ولرؤية المبرسم ما لا تحقق له من الصور الباطلة الخيال
وهي ثابتة مغايرة للحس المشترك لوجوب المغايرة بين
القابل والحافظ يعني ان الصور المحسوسة قبولا عندنا وحفظا
وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدئين متغايرين لما تقرر
من ان الواحد لا يكون مصدرا لاثرين ومبدا القبول هو الحس
المشترك ومبدا الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى
الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم

نعرف
انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار والصديق
والعدو واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة
تحقق اجتماعهما ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة سيما بالخيال
الحس المشترك مبدا الادراكات مختلفة من انواع الاحساسات وبان
النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن فيبطل قولكم الواحد
لا يكون مبدا الاثرين مختلفين واجيب بان الخيال لا بد ان يكون
في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظ القوة الخيال
كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظ بصورتها وكيفيتها من اليبوسة
وبان مبدائية الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي باختلاف الجهات
اعني طرف التادية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها
فانها من جهة قواها المختلفة او تقول في الجواب بدفع اصل الاستدلال
لجواز انا لا يكون الا قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات
وكذا الجواب بان القبول والادراك ليس من قبيل الانفعال لا الفعل
واجتماع القبول والحفظ او القبول والادراكات في قوة واحدة لا يقدح
في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ودليل آخر وهو ان الصورة الحاضرة
في الحس المشترك قد تزول لا بالكلية بل بحيث يحصل لها بادنى التفات وهو الذهول
فلولا انها مخزونة في قوة اخرى سيحضرها الحس المشترك من جهتها لما بقي فرق بين
الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز ان يكون محفوظا في الحس المشترك ويكون
الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان
كذلك لم يبق فرق بين الرؤية والتخيل لان كلا منهما حضور صورة المحسوس
في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان الحس المبصر ليس
ابصارا والحس المدرك ذوقا وكذا الباقية بل انما هو ارتسام من
جهة الحس والتخيل من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان لا يكون الفرق عائدا

الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها ولا يكفي الادراك والحفظ الى
قوة واحدة هي الحس المشترك او الخيال ومن تلك القوى الباطنة الوهم
المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي يدركها
الشاة من الذئب فتهرب منه والمحبة الجزئية التي يدركها السخلة من امها فتميل
اليها قال ان هذه المعاني لابد لها من قوة بها تدركها وتلك القوة غير الحواس
الظاهرة اذ المراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك
لانه لا يدرك الا ما تادى اليه من الحواس الظاهرة وغير النفس الناطقة
لانها لا تدرك الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات
العجم كادراك الشاة معنى العداوة في الذئب بغير الكلام فان القوة الوهمية
لما جاز ان يكون آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون آلة لادراك معانيها
ايضا واما اثبات ذلك بان مدرك عداوة الشخص مدرك له بالضرورة فضعيف
لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني قوة واحدة لكن
يشكل هذا بان مثل هذا قد يكون في الحيوانات العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة
لها الناطقة ومن تلك القوى الحافظة وهي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه
تغايرهما ان القبول غير الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظ للصور والكلام فيه ما علم
مر ومن تلك القوى المتخيلة المركبة للصور المحسوسة والمعاني الجزئية المتعلقة بها بعضها
مع بعض والمفصلة لها بعضها عن بعض تركب الصور بالصور كما في قولك صاحب
هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركب المعنى بالمعنى كما في قولك من هو عدو
هذا النفرة وتركب الصور بالمعنى كما في قولك صاحب هذه العداوة له هذا اللون وتفصل
الصورة عن الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين وتفصل الصورة
عن الصورة كما في تخيل انسان بلا راس وتركب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة
جزئية لزيد وهذه القوة قد يستعملها العقل في مدركاته بضم بعضها الى بعض او
فصل عنه وحينئذ يسمى مفكرة قالوا ان للدماغ بطون ثلثة اعظمها البطن الاول ثم

للصور مع

الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما قد رد على شكل الدودة ومحل الحس
المشترك هو مقدم البطن الاول ومحل الخيال مؤخره والمتخيلة في مقدم
الدودة والوهم مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وقيل في مؤخره ثم
من هذه القوى اذ لا حارس ونحو كمن الحواس فيكثر مصادماتها المؤدية الى الا
ختلال

الفصل الخامس في الاعراض ويختص بمباحثها العالية

في تحقيقه اختلفوا في ان الاجناس العالية للاعراض كم هي فذهب
ارسطو ومن تابعه الى انها تسعة واختاره المصنف وذهب طائفة اخرى
الى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة الباقية التي جعل ارسطو
واتباعه كل واحد منها جنسا وذهب طائفة اخرى الى انها اربعة الحركة
والاضافة والكم والكيف وانما ارجعنا الضمير المستتر في قوله ويختص الى
مقدر مضاف موصوف بصفة مخصوصة لانه لو كان راجعا الى الاعراض
على ما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم منتقضا بالنقطة والوحدة عند
القائلين بوجودهما في الخارج فانه يشملهما على تقدير وجودهما في الخارج خلافا
الكيف فلا انتقاض على المشهور في تعريف الكيف كما سيأتي باعتبار
قيد ... لا انتقاض بجواز كونهما نوعين حقيقيين فلا يكونان من
الاجناس فضلا عن ان يكونا من الاجناس العالية وبيان انحصار الاجناس
العالية للاعراض في هذه التسعة يتوقف على كون هذه التسعة اجناسا عالية
كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى كونها تسعة لا اجناس تحتها وعلى انه
لا جنس عاليا غيرها ثم كونها اجناسا يتوقف على ان اطلاقها على ما تحتها
ليس بالاشتراك اللفظي اذ لا يكون حينئذ معنى مشتركا حتى يتصور كونه
جنسا ولا على سبيل التشكيك لان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته
فلا يكون جنسا بل يدل اطلاقها على ما تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك اتفاق
من يقول اطلاق الموجود المقول على ما تحتها بالتسوية من اطلاق النقطة

فن

بالانحصار صح

في تحت صح

بنحو جهاما صح

على ما تحتها ومع ذلك لابد لنا ان لا يكون تمام ماهيتها تحتها من الجزئيات بل يكون تمام
المشترك بين ما تحتها المنتهى الى الحقيقة حتى تحقق كونها اجناسا ويكون المنا
قشة في كل واحد من الامور المذكورة وكذا المناقشة في كونها غير مندرج
تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها او اكثر مندرجة تحت جنس على لها
واما كونها منزلة اجناس تحتها فقد تمنع لجواز كونها ما تحت بعضها انواعا
حقيقية ويجاب بان المراد بيان كونها عالية انه لا جنس فوقها فيجوز ان يكون
بعضها اجناسا مفردة واما انه لا جنس عاليا غيرها فلا حجة عليه الا غاية
عدم الوجدان قال الامام وهذه الاشياء التي يتوقف عليها انحصار المقولات
في هذا العشر مما لا سبيل الى تحقيقها وما يقال في بيان الانحصار من ان العرض
قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف
وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او
للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار وهو متى او
قار فينتقل بانتقاله فالملك او لا فالاين واما نسبة فالمضاف ...
ليكن والنسبة اليه اما بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان
ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يستحق النسبة له واليه الا العارض فيقول
الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا فهو من ضبط سبيل الاستقراء ويقال
للاخرى الاول الكم يريد ان يذكر المباحث المتعلقة بكل واحد من
المقولات التسع مبتدأ بالكم لانه اعم وجودا من الكيفية واتم
وجودا من الباقية اما انه اعم وجودا من الكيفية فلان العدد من الكمية عارض
للامور المقارنة للكيفية من الماديات وعارض ايضا للمجردات
العارية عن الكيفيات فقد وجد الكمية مع الكيفية وبدونها فيكون
اعم وجودا منها وكمية المجردات عامة لا يقتضي كونها معروضة
للكيفية لجواز ان لا يكون عليها فلا يحصل صدور الاشياء فيها وقد يقال

ماهيتها م

ان العدد يعرض لجميع المقولات حتى لنفسه والكيفية لا تعرض لنفسها
واما انه اتم وجودا من الباقية فلان الباقية اعراض نسبية لا يتقرر
لها في ذوات موضوعاتها الا نسبية الى غيرها بخلاف الكمية فانها
متقررة في ذات موضوعها مع قطع النظر عما عداها فهي متصلة القار
جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصل العدد وقد عرفت ان
الكم هو الذي يقبل لذاته القسمة اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء
فان كانت بحيث يتلاقى كل جزئين منه على حد واحد مشترك
بينهما فهو المتصل والا فهو المنفصل والمراد بالحد المشترك ما يكون
نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط
فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الاخر
وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية للاخر فليس لها اختصاص
باحد الجزئين ليس في ذلك الاختصاص بل نسبتها الى الجزء الاخر نسبتها
اليهما على التسوية والخط الى جزئي السطح والسطح الى جزئي الجسم
التعليمي والان بالنسبة الى جزئي الزمان والحدود المشتركة يجب
كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب بحيث اذا
ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص شيئا
ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون
التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة تقسيما الى خمسة
وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى
السطح وكذا السطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل
حد مشترك فان الجزء المذكور في العشرة اذا قسمت الى ستة واربعة كان
السادس جزءا من الستة داخلا فيها وخارجا عن الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك
بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين

ص

قسم الخط والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود او غير
قار الذات الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في الجهات
الثلث اعني الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي وان قبلها
في الجهتين منها فهو السطح وان لم يقبلها الا في جهة فهو الخط والكم المنفصل
هو العدد ومن خواصها قبول المساواة وعدمها اي للكم خواص تشمل المتصل
والمنفصل منها قبول المساواة وقبول عدم المساواة بعينها اذا نسب كم
الى كم آخر فاما ان يكون مساويا له او زائدا او ناقصا وهي من الخواص من كل
عوارض الذاتية الاولية للكميات وان يعرض لغيرها بتوسطها فانه
العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلاحظ معها شيئا آخر امكنه
ان يحكم بينها بالمساواة واللامساواة واذا لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ
معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة لذاته حتى
ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته والمراد بالقسمة
ههنا الوهمية وهو ان يفرض فيه شيء غير شيء وقد يطلق على الفعلية
فهو ان ينفصل وينقطع بالفعل بحيث يحدث له هويتان بعد ما
كانت له هوية واحدة والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار
اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران نعم المقدار
معد للمادة لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد
في نفس المقدار لانتفاء المقدار عند حصول الانقسام كالحركة
في الجسم للسكون الطبيعي لا تبقى معه ومنها امكان الوجود العاد فيه
اي اشتماله على امر يفنيه بالاسقاط عنه مرة او مرارا اما بالفعل
كما في الكم المنفصل فان الواحد موجود في جميع الاعداد وهو يفنيها
وقد يفني بعض الاعداد بعضا ايضا واما بالقوة كما في الكم المتصل
فانه قابل للتجزئة فيجب ان يكون قابلا للتعديد لان التضعيف في المقدار

واحتجاجهم

والابقاء نعم

تضعيف في العدد والعدد مبدأه الواحد فاذن الكم المتصل قابل
لان يفرض فيه واحد عاد وما عدا المقدار والعدد لا يتصور فيه
قبول فرض العاد الا على لاحظ احدهما فقد تبين ان للكم مطلقا
خواص ثلثا شاملة لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير تعرض لها اولا و
بالذات ولما عداه بتوسطها ثانيا وبالعرض والجمهور عرفوا الكم
بالخاصة الثانية حيث قالوا انه عرض يقبل القسمة لذاته وذكر الامام
ان الخاصة الثالثة انه هي التي يصلح لتعريف الكم بها لا الاولى لان المساواة
لا تعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دوريا وذكر
في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة
مما يدرك بالحس والكم لا ينال بالحس بل انما ينال مع المتكلم ثانيا ولا
واحدا ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين عن الآخر فلهذا يمكن تعريف
ذلك المعقول بهذا المحسوس بمعنى ان هذا المحسوس يستعمل في التعريف ويمكن
اخذه في تعريف الخفي بتوقف معرفته عليه لا الاخاصة انها تثبت اختصاصا
بالمتصل وقال صاحب المواقف كانه اخذ القسمة الانفكاكية في تعريف
عليه بعض الفضلاء بان الامام قد صرح في كتبه بان القسمة الانفكاكية
يستحيل عروضها للكم المتصل ثم قال الاولى انه قد بين ذلك على ان قبول
الشيء عبارة عن امكان حصوله مع عدم حصول الفعل ولا شك انه الانقسام
في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول اعم من ذلك اعني امكان
فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله للمتصل والمنفصل ولذا قال الامام لكن
قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول بما يتناول الانقسام
اقول لا يخفى انه محصول كلام هذا الفاضل انه انما نفت ما هو حاصل بالفعل في الكم
المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل ومن ثمة صرح بانه يتناول الانقسام
عن الانفكاكية والفرضية ليس بشيء لانه اما الانفكاكية فلانه غير وارد

صوابها

انها لا يمكن حصولها للكم المتصل واما الفرقية ملت ونسبتها الى الكمين المتصل
المنفصل لانها لا تزايد بها الكم ان الشيء الحيثية يمكن ان يعرض فيه شيء غير شيء فهذا
المعنى حاصل لها بالفعل وان اريد بها النفس العرض كالكم ان الشيء بحيث يمكن ان
يعرض فيه فلا شك ان هذا المعنى حاصل الكيفية بالقوة لا بالفعل وهو ذاته وعرضي
اي الكم ينقسم الى الكم بالذات والكم بالعرض فالكم بالذات هو الذي مر في عد
من المقولات من العدد والمقادير الثلثة والزمان والكم بالعرض هو ما له ارتباط
بالكم الذاتي مصحح للاجراء او صادق عليه وهو اما محل للكم بالذات كالجسم فانه
محل للمقدار والعدد او حال في الكم بالذات كالشكل او حال في محله كا
للون الحال في الجسم واما متعلق بالكم بالذات تعلقا وراء هذه التعلقات
مصحح للاجراء او صادق عليه كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار
اثرها اما في الشدة او المدة او العدة وقالوا الزمان مع انه كم متصل
بالذات كم متصل بالعرض لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي
هي كم متصل بالذات ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتي والكم المتصل
العرضي لان العدد يعرض لجميع الاشياء والى هذا المعنى اشار بقوله ويعرض الخ
في القسمين منها الاوليين اي يعرض الكم المنفصل الذي هو الثاني القسمين في
تقسيمنا الكم الى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذي هو اول القسمين منها اي
في الذاتي والعرضي فقوله منها حال تحته اوليهما والضمير في قوله منها راجع الى الذاتي
والعرضي والضمير في قوله الاوليها راجع الى القسمين الذين هما المتصل والمنفصل
وقد يعرض الكم المنفصل بالذات الكم المنفصل بالذات كما في قولنا خمس
عشرات فيصير المنفصل بالذات منفصلا بالعرض ولا استحالة في ذلك
للتغاير بين العارض والمعروض ولو بالشخص في حصول المنافي وعدم
الشرط دلالة على انتفاء الضدية كما بين الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير
الى خواصه الاضافية وهو عدم قبوله التضاد وانما كان خاصة اضافية للكم

ان هو

ط

الاوليين منها

لان غيره

لان غيره ايضا كالجوهر لا يقبل التضاد وكما هو المشهور يعرف في حصول المنافي
الضدية للكم ولا دلالة على انتفاء الضدية اي على ان لا يكون ضد الكم وكذا في
عدم الشرط الضدية للكم ولا دلالة على ذلك اما بيان حصول المنافي كما في
الضدية للكم الخفيف فهو ان الكم بعض انواعه عارض لبعضه فان الخط
عارض للسطح وهما عارضان للجسم وعروض الشيء للشيء مناف للضدية
بينهما وكذا الكم المنفصل بعض انواعه مقوم للبعض وحصول التقوم بين الا
مرين مناف للضدية بينهما واما بيان عدم شرط الضدية فهو انه شرط
التضاد بين امرين اتحادهما في الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا
او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا و
يمتنع ان يكون للنوعين من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلثة
بالعروض غير موضوع الاربعة مثلا وكذا النوعين من المقدار فان الموضوع
القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي و
للخط السطح ولا يكون بين النوعين من العدد ولا بين المقدارين
غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضنا متباعدين يوجد
عدد ابعد من احدهما بالنسبة الى الاخر وكذا الكل من المقدارين
هكذا ذكروا واقول لم يثبت بعد ان احد الضدين لا
يكون عارضا للاخر ولا مقوما له على ما سبق ولا ان الضدين يجب
ان يتواردا على موضوع واحد وايضا قد سبق ان الاعداد انما
تتقوم بوحداتها لا بالاعداد التي تحتها وايضا يستدل ان العروض بعض
انواع الكم المتصل لبعض انما يدل على انتفاء الضدية بين
العوارض والمعروضات ولا يدل على انتفاء الضدية بين
خطين او بين سطحين او بين جسمين فان كل واحد من الخط
والسطح والجسم يندرج تحته انواع لا يعرض بعضها لبعض وايضا

الى الكم لا ضد

المتصل مع

قوله فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي
وللخط السطح يرد عليه مثل ما ورد على الاستدلال بالعروض وهو
انه انما يدل على انتفاء التضاد بين الخط والسطح وبين الخط
والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفائه بين انواع واحد منها
فجاز ان يتضاد مثلا الجسمان التعليميان المتضادتان في الصغر وا
لكبر الواردان على موضوع واحد تواردا مشهورا كما في التخلخل وا
لتكاثف الحقيقيين وايضا يرد انه الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط
اي يعرض الخط للجسم بلا واسطة سطح فيهما كالمحور للكرة فلا مانع ان للخط
والسطح من ان يتضادا قوله يوصف الكم بالزيادة والكثرة ومقابليهما
اي بالنقصان والقلة وان الشدة ومقابلها اي الضعف غير ان الكم مطلق
يوصف بالزيادة والنقصان اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك الخط اذا
نقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد والكم المنفصل
خاصة يوصف بالكثرة والقلة فيقال هذا العدد اكثر واقل من ذلك
العدد واما وصف الزمان بالكثرة والقلة فباعتبار ما يعرض من الكم
المنفصل بحسب تجزئة بالايام والساعات وغيرها ولا يوصف الكم بالشدة
والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط اذا ضعف منه
كما يقال هذا السواد اشد من ذلك السواد و ذلك اضعف من هذا
وانواع الكم المتصل القار اي الخط والسطح والجسم التعليمي يسمى تعليمية
وذلك بان يوخذ كل واحد منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار
من حيث هو هو من غير التفات الى شيء من المواد واحوالها فاذا
تخيلنا الشخص من المقدار الممتد في الجهات الثلث من غير ان نلتفت
الى شيء من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا فقيل لم انه
لا يمكن ان يتخيل الا متناهيا لان البرهان الدال على تناهي الابعاد في

الخارج يدل على تناهيها في الذهن لان الامتداد المخصوص المتخيل لا
يرتسم الا في آلة جسمانية يجب تناهيها فيجب تناهي ما حل فيها بل
نقول الادلة المذكورة في تناهي الابعاد جارية في الامتداد
الشخص المتخيل اذا كان غير متناه بلا فرق لا يقال اذا امتنع تصور
المقدار الذي لا يتناهى امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده لانا
نقول الممتنع تصور امتداد شخص غير متناه لا تصور امتداد لا يتناهى
على وجه كلي فالممتنع هو المتخيل لا المتعقل كذا قيل واقول فيه نظر
لان ثبوت ان الصورة كالصورة في المقدار ليس بلازم
والا لم يمكن تخيل الاجسام العظيمة كالجبل والسموات وقد علم لم لا يجوز
ان يكون الجسم المتخيل غير متناه وسطحهما الجائز في القوة متناهيتين واذا
تخيلنا السطح كذلك اي من غير التفات الى الجسم والى اعراضه كان ذلك
المتخيل سطحا تعليميا وكذا الخط اذا تخيلناه مع قطع النظر عن السطح و
عوارضه كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت الانواع الماخوذة
على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اي الرياضية يبحث عن عوارض
الانواع الماخوذة على هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية بالتعليمية
عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اي الهندسة والحساب تعليمية
ورياضية لانهم كانوا يبتدؤن بها في التعليم ورياضة النفوس فانها
اولا باليقينيات وتبعيدها عن الغلط فانها علوم يقينية منتظمة تقل فيها الغلط
الفكر فيها وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار الا ان هذه الانواع
الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي كما يمكن ان
يوخذ لا بشرط شيء على ما عرفت يمكن ان يوخذ بشرط لا شيء ايضا
بخلاف السطح والخط فانهما يمكن ان يوخذا لا بشرط شيء ولا يمكن ان
يوخذا بشرط لا شيء فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد في الجهات مجردا

كما عداه ولا يمكن أن يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجرداً عن الامتداد
العمقي ولا يمكن أيضاً أن يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط مجرداً
عن الامتداد العرضي والعمقي فقيل لا يمكن تخيل النقطة بل لا بد أن يتخيل
لها امتداداً ما ولئن كان قليلاً جداً في الطول بل في العرض و
العمق أيضاً فيكون المتخيل جسماً صغيراً لا نقطة وكذلك لا يمكن تخيل
الخط لأنه لا يمكن أن يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط بل لا بد أن يتخيل
له امتداد عرضي بل عمقي أيضاً فيكون المتخيل على هذا التقدير أيضاً
جسماً لا خطاً وكذا لا يمكن تخيل السطح لأنه لا يمكن أن يتخيل بعد ممتد
في جهتي الطول والعرض مجرداً عن الامتداد العمقي بالمرة بل لا بد أن
يتخيل له عمق ما وإن كان قليلاً جداً فيكون المتخيل على هذا التقدير
أيضاً جسماً لا سطحاً فهذه الأمور أعني النقطة والخط والسطح يمكن
تعقلها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها بخلاف الجسم فإنه يمكن تعقله
وتخيله أيضاً يشهد بذلك كله الوجدان الصحيح أقول فيه نظر لأنه
قد تقرر أنه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه و
كذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه وهذا القائل أيضاً
معترف بذلك ويختلف الجوهر عما يقال في جواب ما هو في كل واحد
بعض عرضيته والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي إلى
برهان وثبوت الكرة الحقيقية والافتقار إلى عرض والتقوم به
بعض عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد أراد أن يبين
عرضية أنواع الكم فأتى بدليلاً عاماً في الجميع أولاً ثم أورد دلائل مخصوصة بكل
واحد منها تختص بنوع منها ثانياً أما الدليل العام فتقريره أن معنى
الجوهرية قد تختلف عما يقال في جواب ما هو عند السؤال عن هذه الأ
نواع أعني الخط والسطح والجسم والزمان والعدد فيكون هذه الأنواع

أعراض لأنها لو كانت جواهر لما تختلف معنى الجوهرية عما يقال في جواب ما هو عند
السؤال عنها واعترض عليه بأن بطلان التالي ممنوع ولم يقم عليه برهان
والحاكم ذكر في تعريفات هذه الأمور ما يخلف معنى الجوهرية عنه فجاز أن
يكون من قبيل الخواص التي لا يقال عليها في جواب ما هو وأما الدليل الخاص في
الجسم التعليمي فتقريره أن الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء حقيقة الجسمية
المشخصة فإن الشمعة المشخصة بعينها قد يتبدل مقاديرها على وفق
تبدل أشكالها فإنها إذا دورت كان لها مقدار مخصوص ممتد
في الجهات الثلث على نسق واحد بحيث يمكن أن يفرض في داخلها نقطة
يتساوى جميع الخطوط الخارجة منها إلى سطحها وإذا كعبت كان لها مقدار
على غير ذلك النسق وإذا طولت تفاوت مقاديرها بحسب ا
التطويل مع أن الشمعة المشخصة باقية بعينها في هذه الحالات كلها ما لم يطرء
عليها انفصال فذلك المتبدل ليس بعدوما قطعاً ولا متعلقاً بظواهر
الشمعة كالشكل بل بأعماقها جميعاً وليس جوهراً وإلا لكان جزءاً منها
ويتبدل شخصها تشخيصها بتبدله ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فهو
عرض سار فيها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده وعرضيته
واعترض عليه بأن الجسم التعليمي القائم بالشمعة واحد لا تبدل فيه أصلاً
بل يتوارد عليه سطوح وأشكال مختلفة وجب بأن المتبدل ليس
متعلق بظواهر الشمعة فقط بل متعلق بأعماقها أيضاً فالمتبدل ليس
مقصوراً على السطوح والأشكال وأي [illegible] الأبعاد الجسمية الثلث أعني
الطول والعرض والعمق يختلف في تلك الصور زيادة ونقصاناً مع
تختلف بحسب اختلافها الجسم التعليمي أقول يمكن أن يناقش بأن الجسم التعليمي
إنما يكون تعينه بتعين مساحته والكل حده في جميع تلك الصور واحدة
لا تختلف لكن المستدل إذا تشبث بالتخلخل والتكاثف لا يبقى له هذه

بقوله صح

المناقشة مجال وقد يعترض ايضا بان فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى فان من قال به قرر
الجسم منه يقول ليس هناك تبدل المقادير بل انتقال الاجزاء من جهة
الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف اشكال الجسم وقد يحل
هذا الدليل على ما قلنا ولا السطح والخط ايضا يتبدلان مع بقاء الجسم بعينه
فان المكعب مثلا اذا جعل عشرين قاعدة مثلثات فلا شك ان السطوح
الستة والخطوط الاثني عشر التي كانت في المكعب قد تبدلت الى
السطوح العشرين والخطوط الثلثين والجسم الطبيعي باق كما لم يتبدل
بعد واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بسبب
التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته للجسم يفتقر الى
برهان ولذلك امكن توهمه ان يتصور الجسم غير متناه وما يكون
اثباته للشيء مفتقرا الى البرهان لا يكون مقوما له فالسطح الحاصل للجسم
بسبب التناهي ايضا بان لا يكون مقوما للجسم لان ما ثبت للشيء بسبب
امر خارج عنه لا يكون مقوما له لان تعقل ثبوت الشيء وتحقق انه هو
بعينه وعلة الجزء قد يكون خارجة عن الكل لانا نقول الكلام في ثبوت
الجزء للكل لا في ثبوته في نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل ولو
قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثبوته للكل بسبب امر خارج لم
يكن كذلك وقد اعترض عليه بان مقوم الشيء انما لا يكون ثباته بالبرهان
اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه واما اذا كان متصورا بوجه ما
فيجوز ان يثبت مقوماته بالبرهان اولا يرى انهم استدلوا على جوهرية
النفس الناطقة مع زعمهم ان الجوهر جنس لها واعترض وايضا فذلك
بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها وقد يقال ان التناهي لا يكون من
مقومات الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتهائه فهو امر عدمي
فلا يكون جزءا لامر موجود واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الجسم

يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون
الخط مقوما له بل يكون عرضا قائما به وقد اعترض عليه بانه يدل على ان الخط
ليس مقوما للجسم مطلقا ولا للجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس
مقوما للجسم الذي وجد فيه وقد يستدل تارة على عرضية السطح والخط
والنقطة بانها صفات للجسم التعليمي الذي هو عرض فهي بالعرضية اولى وتارة
بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل كونها جوهرا لما تقدم من استحالة
الجزء وما في حكمه فيكون اعراضا واما الدليل المختص بالزمان فتقريره
ان الزمان في تقومه مفتقر الى الحركة لانه مقدار لها والمقدار يفتقر
الى المتقدر وما افتقر في تقومه الى العرض عرض واما الدليل المختص بالعدد
فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم باجزاء
كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء فقط عرضا فلا
يلزم كونه عرضا كالسرير فتقوم وتخلف الجوهرية الى قوام بسطح عرضية
ثم ان الدليل العام وهو تبدل المقادير مع بقاء الجسم يدل على عرضية الجسم التعليمي وا
لسطح والخط والزمان والعدد اشارة الى الدلائل الخاصة وفي كلامه لف و
نشر مرتب فان التبدل مع بقاء الحقيقة يتعلق بالجسم التعليمي وافتقار
التناهي الى البرهان يتعلق بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى العرض يتعلق بالزمان والتقوم بالعرض يتعلق بالعدد ولما ثبت
الاطراف اعداما وان اتصف بنوع من الاضافة فالسطح طرف
الجسم والخط طرف السطح والنقطة طرف الخط وقد اختلفوا في ان الاطراف
اعدام ام لا واختار المصنف انها ليست باعدام لكنها متصفة بالاعدام
مع نوع من الاضافة وهذا القدر لا يقتضي عدميتها لجواز اتصاف
الوجودي بالعدمي اما انها ليست باعدام فلوجوه منها ان الاطراف تتميز
بها الاطراف عن الجسم والجسم ذو وضع فما تميز به ينبغي ان يكون الجسم
عن الاطراف يكون ذوات اوضاع لامتناع ان يتميز ذو وضع بالوضع

لو واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع فلا يمكن اعدامها لامتناع الاشارة
الى العدم واعترض عليه بان الاعدام قد يشار اليها تبعا لمحالها ولا
هذا القدر يوسط الاشارة الى الاعدام فلم لا يكون الاطراف كذلك وعرف انه
الجسم اذا انتهى في احدى جهاته فقط ولا شك انه يوجد هناك شيء ممتد
في جهتين وهو السطح واذا انتهى السطح في احدى جهتيه فقط يوجد هناك
شيء ممتد في جهة واحدة وهو الخط واذا انتهى الخط في امتداده يوجد
هناك شيء لا امتداد له في جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة ومنها ان الجسمين
الذين لا مفصل في شيء منهما على تقدير كون كل منهما متصلا في حد ذاته اذا
تلاقيا بقطعهما اما طولا او عرضا فما تلاقى به كل واحد منهما الآخر لا يكون
معدوما لاستحالة تلاقي الموجودين بعدم بل موجودا منقسما في
الطول والعرض وهو السطح دون العمق والا يلزم ان يتداخل المتلاقيان
وان لم يكن التلاقي ببعض ما فرض انه تلاقيا به وقس على ذلك اثبات
الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين وانما قيد
بالاعدام مع كونه من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بانه
الجسم ينتهي اليه وينقطع عنده والانتهاء عدم عرض للسطح بالاضافة
الى الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة واستدل على ان الاطراف
ليست بموجودة بان الاطراف نهايات والنهاية عدمية وبان
السطحين اذا التقيا عند تلاقي الجسمين فلا يخلو اما ان يكون احدهما
ملاقيا للآخر بالاسر وحينئذ يلزم التداخل او لا بالاسر وحينئذ يلزم
انقسام السطح عمقا وكذا الخطان اذا تلاقيا عند تلاقي السطحين
يلزم التداخل على تقدير الملاقات بالاسر والانقسام عرضا على تقدير
الملاقات لا بالاسر وكذا النقطتان اذا تلاقيا عند تلاقي الخطين
يلزم التداخل او الانقسام واجيب عن الاول بان الاطراف ليست

نهايات بل امور موجودة للنهايات كما ذكرنا وعن الثاني بانه لا امتناع في
تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف
بالعظم والصغر والسطح لا حظ له من العظم والصغر من جهة العمق لكن يمتنع
تداخلهما من جهة العرض والطول بان السطح يتصف بالعظم والصغر من
جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق
اذ لا حظ للخط من العظم والصغر من جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين
مطلقا اذ لا حظ للنقطة من العظم والصغر والحاصل ان امتناع التداخل انما هو
بحسب الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل ومنها
معروض التساوي وعدمه بمعنى التساوي واللاتساوي بمعنى عدم الملكة من
الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل والمنفصل فان التساوي يوصف به
الكم ولا يوصف به غيره الا بسبب مقارنته للكم وانما ذكره ههنا ولم يذكره في
ذكر خواص الكم لعلاقة بينه وبين الاطراف وهو انها انما تعرض للكم المتصل
بسببه وانما اعتبار بان لا انه يوصف بها الامور التي لا تحقق لها
في الاعيان الثالثة من العوارض المشتركة الكيفية ورسم بقيود عدمية
يحصل جملتها بالاجتماع لا طريق الى تعريف الاجناس العالية
سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل
لما تقدم من ان ما لا جنس له لا فصل له وقد علم ان الكيف كالجنس
من سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم والاعراض النسبية
الا ان التعريف بها كان تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة
والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا
عن ذلك الى ذكر الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصة الكيف وهي
انه عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فخرج الجواهر
والكم والاعراض النسبية ومن خواص النقطة والوحدة من الاعراض

من الكيف زائد عدم اقتضاء القسمة احتراز عنهما ولا حاجة الى
زيادة قيد الاولية كما فعله بعضهم حيث قال اقتضاء اوليا
لادخال العلم بالبسيط حيث تقتضي القسمة لكنه ليس هو اقتضاء
اوليا بل بواسطة المتعلق لان قوامه لذاته فما ذكره رسم للكيف
بقيود عدمية كل منها غير مختص به ويكون جملتها بالاجتماع مختصة به
واقسامه اربعة اي اقسام الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة
والكيفيات الاستعدادية والكيفيات النفسانية والكيفيات
المختصة بالكم والتعويل في الحصر على الاستقراء ومنهم من اراد
اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها منها ان الكيف
اما ان يختص بالكم اولا الاول الكيفية المختصة بالكميات والثاني
اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة اولا الاول
الكيفية المحسوسة والثاني اما استعداد لكمال وهو الكيفية الا
ستعدادية او كمال وهو الكيفية النفسانية فيقال لم
قلت ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم
يثبت ذلك الكمال بغير ذوات الانفس فان ما لا يختص بالكم
ولا يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون حقيقة استعداد
جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام وغايته انا لم
نجده فالحال هو الاستقراء فليعول عليه اولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق
بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس او الاجسام من حيث انها ذوات
الانفس او لا يتعلق بوجود النفس الاول الكيفية النفسانية والثاني اما
ان يتعلق بالكمية اولا الاول هو الكيفية المختصة بالكم والثاني اما استعداد
او فعل الاول الكيفية الاستعدادية والثاني الكيفية المحسوسة
لم لا يجوز ان كيفية سوى تهيؤ الفعل من الاستعداد ولا تكون محسوسة

بدا بالكيفيات المحسوسة لانها اظهر الاقسام الاربعة انها انفعاليات
او انفعالات الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب
وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها او لكونها
بخصوصها او بعمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر في الخصوص
كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة
النار فان النار لبساطتها لا يتصور فيها المزاج وحرارتها ليست تابعة
للمزاج لكن الحرارة من حيث هي قد توجد تابعة للمزاج كما في الفلفل وهذا معنى
قولهم بشخصها او بنوعها والا فالحرارة ليست نوعا لحرارة النار
وغيرها لا حقيقيا ولا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل
سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل وسميت
بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك الشابهة وقد يقال هذا
القسم ترك القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات لكنه خاولوا
الفرق بين القسمين فينقص من الاسم شيء او اطلق الباقي عليه تنبيها على
قصور فيه وهو عدم ثبوته وسرعة زواله وهي مغايرة للانفعال زعم
جمع من الاوائل ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا ان الاجسام تنتهي
تحليلها الى اجزاء صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي وزعموا
ان تلك الاجزاء متخالفة الاشكال فالاجزاء التي يحيط بها اربع مثلثات
يكون متحددة الاطراف مفرقة لاتصال العضو فيحس منها بالحرارة
والاجزاء التي يحيط بها ستة مربعات يكون غليظة الاطراف غير نافذة في
العضو فيحس منها بالبرودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي
يقطع العضو الى اجزاء صغار ويكون شديد النفوذ فيه هو الحريف
والجزء الذي يكون في هذا التقطيع هو الحلو وكذلك العفوصة في الالوان فان
الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل

مفرق لشعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاطهما نوع من الشعاع واللا
لون المتوسط بين السواد والبياض وقال جماعة من المتكلمين ليس في
النار حرارة ولكن الله تعالى اجرى عادته بخلق الحرارة في العضو عقيب مماسته
وكذا الكلام في الطعوم والروائح والالوان قال الامام ان ثبوت هذه
الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية والاستدلال على الضروريات عبث لكن
الا انهم ابطلوا قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال ملموسة اي
مدركة باللمس فان الجسم والالوان والطعوم والروائح غير مدركة باللمس اصلا
فالاشكال مغايرة لها وانما فسرنا الملموسة بما ذكرنا ليندفع ما قيل
من انا لا نسلم ان الاشكال ملموسة بل الملموس هو السطوح واما الهيئة
الحاصلة من احاطتها فمبصرة لا ملموسة فان قيل لم لا يجوز ان الاشكال
نفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال لا يوجب
هيئات مختلفة في الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات فقط ولا
امتناع في ان يكون اختلاف الاشكال معدا لاثر البصر اثرا
ولاثر اللمس اثرا آخر وليس في الخارج كيفية محسوسة مغايرة لنفس
الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل على ثبوتها حيث ان تلك
الكيفيات الحاصلة في الحواس ليس نفس الشكل لان الاشكال ملموسة
والهيئات الحاصلة في الباصرة والذائقة وان كانت ليست ملموسة
واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال في الحواس جاز وجودها في
الاجسام الخارجية ورد هذا الجواب بمنع الملازمة وعلى تقدير تسليمها
يلزم جواز ثبوت كيفيات في الاجسام الخارجية لا ثبوتها فيها والوجه
الثاني لابطال قول القدماء ان هذه الكيفيات من الالوان والطعوم
والروائح والحرارة واخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة
اعترض عليه بانه ان اراد بالتضاد التضاد المشهور فلا نسلم ان الاشكال

بيان الملازمة

غير متضادة بهذا المعنى وان اراد به التضاد الحقيقي فممنوع في الكيفيات ايضا اذ لا يمكن بين الاطراف
فيلزم ما ذكرناه انه لا يمكن ان الاشكال كيفيات هي الاطراف فجاز ان
يكون الكيفيات هي الاوساط والجواب عنه بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد
حقيقي وجنس تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي فتغايرا قطعا اقول ليس بشيء
لان ذلك انما يدل على تغاير جنسي الشكل والكيفية وهو غير مفيد هنا اذ لا
يدفع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف مع الاشكال كما ادعاه
المعترض وهذا معنى قوله احتمالا وجها بحال يتحقق شيء على الاشكال ولا يحمل على هذه
الكيفيات وبالعكس اي يحمل شيء على هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال اما حمل شيء
على الاشكال دون هذه الكيفيات فهو ان الاشكال ملموسة وهذه الكيفيات ليست
محسوسة كما ذكرنا في الوجه الاول واما حمل الشيء على هذه الكيفيات
دون الاشكال فهو ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست
متضادة كما ذكرنا في الوجه الثاني وايضا هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة
للمزاج لعمومها اشارة الى رد من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج
وذلك لانه اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد تحصل بدون المزاج
كما في البسائط والمزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فتكون اعم
من المزاج فتكون مغايرة له لان العام مغاير للخاص واما ان المزاج لا يحصل
بدون الكيفية المحسوسة فانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل
الحار والبارد مثلا التي تسخن بالقياس الى البرد ويبترد بالقياس
الى الحار فهي بالحقيقة من جنس الحرارة والبرودة فتكون كيفية ملموسة
فمنها اوائل المحسوسات الملموسات انما اوائل المحسوسات بوجهين احدهما ان
القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان عن هذه القوة وقد يخلو عن
سائر الحواس الظاهرة كالخراطين الفاقدة للحواس الاربع وكالخلد الفاقد
لحاسة البصر والحكمة في ذلك ان بقاء الحيوان باعتدال المزاج فلا بد له من

الخراطين ...

الخلد نوع ...

الاحتراز عن الكيفية المفسدة اياه وذلك بادراكها ولذلك جعلت بقوة
منتشرة في اعضائه فالحكمة تقتضي ان لا يخلو حصول عن هذه القوة واما ما عدا
الى غيرها فليس في هذه المرتبة من الضرورة فجاز ان يخلو عنها الثاني ان الاجسام العنصرية
قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا تخلو عن الكيفيات
الملموسة والحكمة في ذلك ان الابصار لما توقف على توسط جسم
فلا بد ان يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة والا لاشتغلت
الحاسة بكيفيته فلا تدرك كيفية الجسم الآخر على ما ينبغي وكذلك الذوق
يتوقف على تكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم او خلطها بما يتحلل من
اجزائه وايصالها اياه وبالنفوذ الى القوة الذائقة فلا بد من خلو تلك
الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل حس
بطعم مركب وكذا الشم يتوقف على جسم يتكيف بكيفية ذي الرائحة
او يختلط باجزائه فلا بد من خلو تلك الجسم في نفسه عن الرائحة لما ذكرنا وهكذا
السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون في نفسه
خاليا عن الصوت والا لم يحمله كما ينبغي ولم يحصل الاحساس التام واما
اللمس فلا حاجة له الى المتوسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة
وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كانت الملموسات اوائل
المحسوسات لما عرفت لكن هذه الكيفيات الاربع اوائل الملموسات لانها مدركة
اولا وبالذات وما عداها من اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة
والبلة والجفاف والخفة والثقل يدرك بتوسطها وهذا معنى قوله والبواقي
منتهية اليها ومما قيل ان الخشونة والملاسة ملموستان بلا توسط فقد يجاب
عنه بانهما من الوضع عند بعضهم قال الحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات
اعلم ان الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات فغنيتان عن التعريف فما ذكروه من
خواصهما لم يقصدوا بها تعريفهما بل قصدوا بيان احكامهما فقالوا من شان

الحرارة

الحرارة افادة الميل المصعد وبواسطة التحريك يلزم ان المركبات لما كانت مركبة
من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة وكلما كان الالطف كان اقبل للخفة حصل من
الحرارة فان الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع قبولا من الارض لها
في الصعود
اذا عملت الحرارة في المركب بادر الى الصعود الالطف من اجزائه ثم الالطف
دون الكثيف فانه لا ينفعل الا بطيئا وربما لم تقدر الحرارة على تصعيده
فيلزم من ذلك تفرق الاجسام المختلفة الطبائع التي منها تركب المركب ويحصل
عند تفرق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع المتشاكلات لان تلك
الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها تقتضي الحركة الى
امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر
الانضمام
في الالسنة فالحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبائعها بعد زوال المانع
الذي هو الالتيام فنسب الاجتماع اليها كما نسب الافعال الى المعدات
فبهذا السبب قيل ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات
وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان في المركب الذي لا يكون بسائطه
شديدة الالتيام اما الذي يكون التيامه شديدا فلا يخلو اما ان يكون
اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال او لا وعلى الاول اذا
قوي عمل الحرارة فيه حدثت حركة دورية كما في الذهب لا الاطيار
اما لا التفرق فلان التلازم بين بسايطه شديد جدا فكلما مال اللطيف
الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدثت حركة دورية وعلى الثاني
ان كان الغالب هو اللطيف تصعد بالكلية واستصحب الكثيف كا
لنوشادر وان كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حدثت
سيلان كما في الرصاص او تليين فقط كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق
والنورة حدثت مجرد سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال اخر
اعمال اكسير من الاستعانة بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ وذلك

قيل من خط طلق استفرغ الخلق وعدم حصول التصعيد وتفريق المختلفات
وجمع المتشاكلات بناء على كل لا نافع لاثبات في كل من هذه الافعال خاصية لان
هذه انما يمكن عند تحقق الشرائط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة
الواحدة تختلف بحسب اختلاف القوابل وما ذكروا من ان الحرارة
تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات انما هو اذا اثرت في المركب اما اذا
اثرت في البسيط فقد يحصل منه تفريق المتشاكلات فان الماء اذا اثرت
فيه الحرارة انقلبت بعضه هواء وتحرك بطبعه وما يفيده الحرارة من الخفة
الى الفوق وتختلط ويفترق بذلك الهواء اجزاء مائية صغار فيصعد معه
ويكون مجموع ذلك بخارا فالحرارة مفرقة للمتشاكلات من الاجزاء المائية
والهوائية بالعكس انها جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في المركب
المتخلخل الاجزاء اوجب تكاثفها والتصاق بعضها ببعض لتحلل
من تفاريقها فالحرارة توجب بسبب الرطوبات المنجمدة بالبرودة
وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها وتكثيفها وانقباضها
ومما استفاد ان شارح المدرس زعم ان البرودة تقابل الحرارة تقابل
العدم والملكة فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات
ولا شيء من العدم كذلك بل التقابل بينهما تقابل التضاد وتطلق الحرارة على
معان اخرى كما انها للكيفية فمن جملته الحرارة يطلق على اربع معان احدها الحرارة
المحسوسة في جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة
الحاصلة من تاثير مسامتة الشمس للراس او قربها منه وثالثها الحرارة
التي توجبها الحركة ورابعها الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة
للطبيعة في افعالها كالجذب والدفع والهضم وغير ذلك ولذلك نسب
اليها كما ذهب اليه البدن وافلاطون تسميها النار الالهية ومن المسماة بالحرارة
الغريزية وقد اختلف فيها الآراء فذهب جالينوس الى انها حرارة نارية

العنصرية المستفادة من المزاج وذلك لان الجزء الناري اذا خالط سائر
اجزاء العناصر وحصل منها مركب كان ذلك الجزء الناري يفيد ذلك
المركب طبخا واعتدالا وقواما لم يبلغ في الكثرة الى حيث يحرقه ويبطل
قوامه ولا في القلة الى حيث يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال ثم
يبقى المركب معه في محصل بسبب ذلك الجزء الناري لذلك المركب
الاعتدال والقوام اللذان يليق حصولهما بذلك المركب فذلك الجزء
الناري الذي شانه ونعته ما ذكرناه هو الحرارة الغريزية وانها كما تدفع
البارد الوارد على المركب بالتضاد كذلك يدفع ايضا الحار الغريب الوارد
على المركب لاجل ان الحار الغريب اذا حاول تفريق المركب فالحرارة الغريزية
تدفع اثره بما تفيد المركب من الاتصال الحاصل بالطبخ والنضج فعلى هذا
التفاوت بين الحرارة الغريبة والحرارة الغريزية ليس بالماهية بل التفاوت
بينهما لكون الغريزية جزءا من المركب وكون الغريبة ليست كذلك حتى لو توهمنا ان
الحرارة الغريبة صارت جزءا من المركب والحرارة الغريزية خارجة عنه كانت
الغريزية عند ذلك تفعل فعل الغريبة والغريبة تفعل فعل الغريزية وذهب الشيخ
الى انها من الحرارة مغايرة بالنوع والحقيقة لباقي اقسام الحرارة والنوع
الحرارة انما يستفيد في المركب بالفيضان عليه كما يفيض النفس والصور
على ما حكي الشيخ عنه في حيوان الشفاء من انه قال الحرارة التي بها يقبل البدن علاقة
النفس ليست من جنس الحار الاسطقسي الذي هو آلة بل هو من جنس الحار الذي يفيض
عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل يوجب ما مناسبة لجوهر السماء والاربعة بعيدة
عنه وحده يعني انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع
وحدة وبسبب تلك الوحدة يناسب البسائط السماوية فيفاض عليه مزاج معتدل يحفظ
التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس ففرق بين الحار
السماوي والحار الاسطقسي فتلك الحرارة يتبعها الحيوة التي لا تتبع الحرارة النارية

العنصرية

واستدل ارسطو ابان انار الحرارة النارية مباينة بالذات لاثار الحرارة السماوية
بوجوه ثلثة الاول ان حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض الثياب
وحرارة النار ليست كذلك الثاني ان حرارة النار عندما اذا تقوى على الفواكه
تحرقها واما تلك فاذا استولت على الفواكه انضجتها ولذلك صار يسرع ادراكها
في البلاد الحارة على ادراكها في البلاد الباردة الثالث ان الاعشى يتضرر في
كما
ضوء الشمس ولا يتضرر في ضوء النار فالحاصل ان لوازم نوع غير لوازم تلك
واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فالحرارة السماوية غير الحرارة
النارية والغريزية من جنس الاولى دون الثانية لان الحرارة الاسطقسية
متى افرطت وقويت اوهنت القوى وافسدت افعال البدن
واما تلك فمهما اشتدت كما في الشبان ازدادت الافعال الطبيعية
جودة وايضا الغريزية تفارق البدن مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة
الاسطقسية تبقى بعد المفارقة بدليل ان بدن الميت عند ما كان طلي من ريح من
الحرارة الغريزية وتعفن بدنه وتنتفخ انتفاخا عظيما ولو كان غير وسط حيد
والشيخ للملاقي ان الحرارة ما اكثر عفنته وتحمة استفادتها من خارج وتحقيق ذلك
ان العفونة تحصل بحركة الاجزاء النارية التي لم يستحكم امتزاجها فاقتضت
بجز الارضي الرطبة الى الانفصال فتحصل ما يتقاسم الهوائية فيحركها الى
الطبقة النارية فيزيد من ذلك وتستولي فتحصل بعد الرطوبة وتفني عنها
فتفصل بالطبيعة عن كيفيتها فيحصل التفرج اما الى الظاهر فلا تبقى مزاج
او تبقى منه بقية لا تستولي عليها العفونة اما لنقصان الرطوبة او لتحقق
الامتزاج فلا تحرك اجزاءه الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية موجودة
بعد الموت والحرارة الغريزية التي كانت تمنعها منعت الحيوة عن ان تستولي
على رطوبة البدن فتعفنها مفقودة وحيث ان الحرارة موجودة في الحيوان فقط
بل هي موجودة في النبات ايضا لان ما لا يعيش ان يثمر في شجرة كما يبقى اذا قطعت

منها الطبخ في النبات ايضا من فعل حرارتها الا انها لا يظهر في ملمسه ظهورها في
الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ الحرارة على تلك المعاني الاربعة ليس بحسب
اشتراك اللفظ على ما توهم بل هو لمفهوم واحد هو الكيفية الملموسة
المخصوصة والظاهر انها جنس تحتها انواع اربعة والمفهوم من عبارة المقاصد
ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية المحسوسة على ومعان اخر غيرها ولا
اعرف له وجها غير انه توهم ان الحرارة تطلق على الكيفية الملموسة وعلى
الحرارة الغريزية التي لا تدرك باللمس على ما زعم الغرر ايضا وعلى ما ليس من
الكيفيات الملموسة لان الشيخ في جوهر الاول وليس ما يدرك بحس اللمس
وما توهم من ان معناه ان الحرارة تطلق على معان اخر تخالف الكيفية المحسوسة
من النار في الحقيقة مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية
الفائضة من الكواكب والكائنة من الحركة ففي غاية التمحل اذ لا قرينة تخصصه
بالكيفية المحسوسة من النار والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل الى سبب ان
الماء رطب وله وصفان احدهما سهولة التشكل والثاني سهولة الالتصاق
والانفصال فبعضهم عرفوا الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقالوا
كيفية تقتضي سهولة التشكل بشكل الحاوي الغريب واورد عليه بانه يقتضي ان
يكون النار ارطب العناصر لكونها الطفها ولم يقبل به احد ووجه بان
سهولة الشكل في النار التي تلينا بسبب مخالطة الهواء والنار الصرفة ليست كذلك
واللطافة يطلق على معان اربعة رقة القوام وقبول الانقسام الى اجزاء
صغيرة جدا وسرعة التأثر عن الملاقي والشفافية وكون النار الطف العناصر
بالمعنى الرابع ثم لكن لا تتغير به الطبيعة الشكل فان السماويات شفافة
وليست قابلة للشكل واورد عليه ايضا انه يقتضي ان يكون الهواء
رطبا بل ارطب من الماء وان نظر الاتفاق الكل على ان الطين كما اذا
امتزج باليابس افادته استمساكا عن التشتت والهواء لا يفيد

لايفيد الرآب استمساكا وجب بان الحكما يتفقون على رطوبة الهواء وفيما ذكر
من الاتفاق انما هو من العوام لكن تقرا فهم لكون الهواء ارطب من الماء اقول
ويمكن الجواب عنه بان ذلك انما يلزم لو كان الرطوبة مفسرة بالسهولة
المذكورة فانها في الهواء ازيد منها في الماء لكنها ليست كذلك بل هي الكيفية
المقتضية لها ولكن الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء ازيد منها
في الماء ثم فان قيل ان في هذا الاثر دليل على زيادة المؤثر فان الكيفية
المقتضية للسهولة لو لم تكن في الهواء ازيد منها في الماء لم تكن السهولة في
الهواء ازيد منها في الماء قلنا ان هذا الاثر كما يكون بحسب المقتضي يكون بحسب القابل ايضا وجرم الهواء
ارق والطف من جرم الماء فحصل السهولة المذكورة والاقوون عرفوها باعتبار الوصف
الثاني وقالوا الكيفية تقتضي سهولة التصاق الجسم بغيره وسهولة انفصاله
عنه واورد عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون
العسل ارطب من الماء وهو باطل قطعا واجيب بان العسل دون الماء في
الالتصاق واشد من الماء لان الماء اسهل التصاقا منه ويحتمل ان لم تعتبر الرطوبة بنفس
الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فلا يلزم من
ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل اسهل التصاقا من الماء بل الامر
بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال وليس العسل اسهل
انفصالا من الماء قال الامام الرطوبة بهذا المعنى لم يعلم انها وجودية فلا شبهة انها
ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بهذا المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة
لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا
وكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء
والارض خلاء فحق اذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر
انها وجودية محسوسة ولو كان المبحث فيه مجال وقد حكى ابن سينا في فصل
الملمسات من الشفاء انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه انها محسوسة ولعله

مفسرة صح

المقتضي يكون بحسب صح

اراد لان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة
واعلم ان الرطوبة بالتفسير الثاني تسمى ايضا البلة ويقابلها الجفاف وهو عدم البلة عما من
شانه ان يكون مبتلا ويخصوص بالماء لا يوجد في الهواء فعلى هذا يمكن ان يختلط الرطب
باليابس فيفيده استمساكا انما هو في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق البلة والرطوبة
ايضا بالاشتراك على جسم رطب بالمعنى الثاني جار على ظاهر جسم اخر ويسمى هذا الجسم
مبتلا فان نفذ في اعماقه وافاده لينا يسمى حينئذ منتقعا والصلابة
بالعكس يعني انها كيفية تقتضي صعوبة التشكل والتفرق فهما
متقابلان بان يكون الصعوبة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون
للشي بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما
يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة والصلابة ما يقابله فيكونان
من الكيفيات الاستعدادية قال الامام قد ظن في امرين انهما من الكيفيات
الملموسة وليس كذلك الاول الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف
الاجزاء في ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن
استوائها فهو من باب الوضع والثاني ان اللين والصلابة وليس من الملموسة انما الملموس
هو الذي يتغير وذلك انما يتم بامور ثلثة الاول الحركة الى اسفل في سطح الثاني
الشكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعد القبول لذلك
الامرين والاولان ليسا من اللين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك واما الثالث
فهو من باب القوة واللاقوة والكلام في امور اربعة الاول عدم الانفعال
وهو عدمي والثاني الشكل الثاني فهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث
المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه له
مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة بلا صلابة الرابع
الاستعداد نحو الانفعال وذلك من باب القوة واللاقوة والثقل كيفية تقتضي
حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس

ويقال لهما الاضافيان باعتبار ميز الكيفيات الملموسة الثقل والخفة وكل منهما مطلق
واضافي والثقل المطلق كيفية يقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله
على مركز العالم والمراد بمركز الثقل نقطة تتعادل ما على جوانبها في الوزن والخفة
المطلقة بعكس اي كيفية يقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر
الفلك ويطفو فوق العناصر والثقل الاضافي يقال باعتبارين احدهما
كيفية يقتضي بها الجسم التي تحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط الى
المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء
الثاني كيفية يقتضي بها الجسم الذي تحرك بحيث اذا قيس الى الارض كانت الارض
سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافية يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم
التي تحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط
وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء الثاني كيفية يقتضي بها الجسم
الحركة بحيث اذا قيس الى النار كانت النار سابقة الى المحيط قيل ما ذكر في
الثقل الاضافي بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون الحيز [illegible] مكان النار والهواء [illegible]
مسافة هي مكان الماء والارض وذلك ظاهر [illegible] عليه كما ذكر في الخفة الاضافية
باعتبار الاول يقتضي ان يكون الحيز الامر بعكس [illegible] مسافة هي مكان في الماء
وان فرض محدب كرة الماء مماسا لمقعر الفلك ثم خليت وطباعها تحركت
الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت [illegible] تلك المسافة [illegible] كانت تلك
[illegible] في اكثر من مسافة هي مكان الارض والماء صح ما ذكر من ان الثقل المضاف
تحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلو فرض جزء من الهواء في
مركز العالم ثم خلي وطبعها تحرك الى ان يصير مقعر كرة الهواء [illegible] قد قطع
مسافة هي الارض والماء ولو فرض كرة الهواء بحيث يكون مركزها مركز العالم تحت
كرة الماء والارض ثم خليت وطباعها تحركت الى ان يماس مقعرها محدب
كرة الماء فقد تحركت [illegible] تلك [illegible] قد [illegible] كانت تلك [illegible] في اكثر من

مسافة هي مكان النار والهواء صح ما ذكر من ان الخفيف المضاف تحرك في اكثر المسافة
الممتدة بين المركز والمحيط والاظهر الصحيح وقيل في الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث يماس
مقعرها مقعر الفلك القمر فانها تتحرك بطبعها الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد
تحركت في مسافة هي مكان النار والهواء والماء اذا فرضنا بحيث يكون مركزها مركز العالم على
محدبها فانها تتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة
هي مكان الارض والماء فكذلك [illegible] والاولى [illegible] واذا فرض كرة الهواء
بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك او بحيث يكون مركز العالم على محدبها كان حالها على
عكس كرة الماء فيكون [illegible] الى الهواء والهواء خفيف بالقياس اليه
وانما عبر بانه ثقل الماء بالقياس الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط
لانها [illegible] في [illegible] حقيقة من الثقل [illegible] الخط الذي
[illegible] الماء [illegible] الهواء على عكس [illegible] احدهما
بالقياس الى الاخر ثقيلا والاخر بالقياس الى الاول خفيفا [illegible]
على ان [illegible] عناصر [illegible] عنصر [illegible] عنصر
واحد لان [illegible] الماء [illegible] في الصورة [illegible]
المفروضة للثقل المضاف [illegible] الهواء [illegible] في الصورة الثانية
[illegible] الصورة المفروضة للخفة المضافة وذلك [illegible] عليه [illegible]
ان [illegible] العناصر [illegible] بين سطحي المحدب والمقعر [illegible]
وما بين المركز والمحيط [illegible]
[illegible] ان [illegible] مقعر كرة الماء [illegible] مقعر الفلك ثم [illegible]
انها خليت وطباعها فانها تتحرك الى ان يماس مقعرها محدب كرة الارض فتحركت
تقدر [illegible] النار والهواء [illegible] المسافة الممتدة بين المركز والمحيط [illegible] نصف قطر
الارض فقد تحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط [illegible] كرة الهواء
بحيث يكون مركز العالم على محدبها ثم [illegible] انها خليت وطباعها فانها تتحرك الى [illegible]

ياس محدبها مقعر كرة النار فيتحرك بقدر ثخن كرة الهواء وثخن كرة الماء ونصف
قطر الارض ويبقى حركة في المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار ثخن كرة النار فقد
تحركت في اكثر المسافة المذكورة وبهذا القدر يندفع التناقض ويظهر الحركة في
اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط ولا يحتاج الى ما ارتكبه من ان في كل عنصر الماء
والهواء مع ان لكل منهما حصة من الثقل وحصة من الخفة مع وضوح بطلانه فان البسيط
لا يمكن ان يقتضي امرين متضادين وكذا الى ما ارتكبه من حركة كل من جزئين البسيط حركة
طبيعية تارة من المركز الى المحيط واخرى من المحيط الى المركز مع انه [illegible] كما ان العنصر
الثقيل المضاف فاذا وجد المركز لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه
بالطبع وان تحرك غاية الامر ان الثقيل المطلق اذا اخذ [illegible] وباخذ المركز منه
فيلزم [illegible] المركز لكنه لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف فاذا وجد المحيط
لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم المحذور المذكور بل يسكن فيه [illegible] فان الخفيف مطلقا يطلب
المحيط لكنه [illegible] في المطلق من كل منهما اقوى واكمل مما في المضاف ومن كل منهما يجب
ينطبق المطلق على المضاف ويأخذ المركز والمحيط منه ويحصل [illegible] وعلى ما ذكر
في الثقيل الاضافي بالاعتبار الثاني من ان الارض في الهواء اذا فرضنا عدم كرة النار
وخلوها وطبعها [illegible] المركز فكذلك الارض [illegible] فيلزم ان يكون الهواء
ثقيلا مضافا وليس كذلك [illegible] على ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الثاني
من ان النار والهواء اذا فرضنا عدم المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار [illegible]
فيلزم ان يكون الماء خفيفا مضافا وليس كذلك [illegible] فعلى ما ذكرت لا يصح في تعريف
الثقيل الاضافي قولهم لكنه لا يبلغ المركز وكذا لا يصح في تعريف الخفة الاضافية قولهم
لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف قد يبلغ المركز والخفيف المضاف
قد يبلغ المحيط لان المركز والمحيط على ما ذكرت مكانا الطبيعي ومقصدانا [illegible]
كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل المطلق والخفيف المطلق [illegible] المركز
والمحيط باعتبار [illegible] المركز والمحيط [illegible] مشغولين بالثقيل والخفيف المطلقين [illegible]

ذلك

ذلك لان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها الطبيعية
فاذا فرضنا ان الثقيل المضاف منها اعني الماء قد خرج عن مكانه
الطبيعي وزايله فغاية الخروج وكمال التزايل انما يتصور بقدر
ثخن ثلث عناصر اعني النار والهواء والماء وذلك بان يفرض
مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب الارض مماسا لمقعر الفلك
فاذا فرض انه بعد ذلك خلى وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط الى
المركز حركة لا يبلغ المركز ولكن يقطع اكثر المسافة التي بينهما حتى
يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذا الخفيف المضاف فاذا
اذا فرضنا انه خرج عن مكانه الطبيعي غاية الخروج وبعد عن المحيط كمال البعد
ولا يتصور ذلك الا بان يفرض مركز العالم على محدبه فاذا خلى وطبعه
لزم ان يتحرك الى الفوق بحيث يماس محدبه مقعر كرة النار فيلزم ان يتحرك
من المركز الى المحيط وهو لا يبلغ المحيط ولكن يقطع اكثر المسافة
التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه وا
الميل طبيعي وقسري ونفساني لما كان الثقل والخفة من اقسام الميل
عقبهما بمباحث الميل مطلقا وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو
كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه وهو ينقسم الى ذاتي وعرضي لانه
ان قام حقيقة بما وصف به فهو ذاتي وان لم يقم به حقيقة بل بما يجاوره
فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم الى ذاتي
وعرضي طبيعي وقسري ونفساني لان حدوثه في محله الحقيقي ان كان من
تاثير امر خارج عن ذلك المحل [illegible] مباين له في الوضع فهو قسري كما في
السهم المرمي وان كان حدوثه من غير تاثير امر مباين وضعا فان كان مع
قصد وشعور فنفساني والا فطبيعي سواء اقتضت القوة على وتيرة
واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضت على وتيرة مختلفة كميل

النبات الى التبرز والتزيد فالمراد بالطبيعة ما يصدر عنه حركة والسكون اولا
وبالذات دون شعور وارادة والمراد بالنفس هٰهنا الارادة
ومنهم من يجعل النفس اعم منه ومن احد قسمي الطبيعي عن ما لا يكون على
وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس فربما يختلف على
حسب اقتضاء النفس وبهذا الاعتبار سمي ميل النبات نفسانيا
ويخص الطبيعة بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور
وارادة وهو العلة القريبة للحركة اي وهو سبب يقتضي الحركة اقتضاء
تترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع وباعتباره يصدر عن
الثابت متغير بين بين لان الميل حالا بد منه في الحركة وذلك لان
الحركة لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ونسبة المتحرك الذي
هو الطبيعة والقاسر الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر
عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة
في الشدة والضعف كيف يقتضي بكل واحد من تلك المراتب صدور
مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما قيدنا المحرك بالطبيعة
او القاسر لان المحرك بالارادة جاز ان يقتضي مرتبة معينة من الحركة
بسبب ارادة تلك المرتبة على اعتقاد ملائمة تلك المرتبة من الحركة له
واعترض عليه بان الميل ايضا يحصل الشدة والضعف على مراتب
متفاوتة ونسبة الطبيعة او القاسر الى جميعها على السوية فلا يجوز ان
يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة والقاسر بل لا بد هناك من امر اخر
يتوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة او القاسر
ويستند اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما غير خارجة كقوة
الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة كرقة المعاوق في الخروق وغلظه
اجيب بانه لم لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر وشدتها

وضعفها

وضعفها الى تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل فيقال ليس المقصود
مما ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس ولا شك في ان له مدخلا
في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه مدافعة ويعلم منه
بالضرورة انها تقتضي نزول الحجر بل المقصود منه بيان الحكمة في توسيط
الميل بين الطبيعة والحركة او في الكلام فانه لا يصلح لذلك
واعلم ان وجود الميل في الحركة الاينية ظ وكذلك في الحركة الوضعية
والكمية سواء كانت في الحركة الفلكية فلا وان وجود الميل حال السكون لا ينافي
كونه حالا مقتضية للحركة فان من احس بالميل حال السكون علم بالضرورة
كونه مقتضيا للحركة ومختلف متضاد ان المثلين المختلفين متضاد
ان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين ميلان
ذاهبان الى جهتين مختلفتين فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا و
الاخر عرضيا فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى
جهتين كما في السفينة تتحرك الى جهة حركة السفينة والى خلافها ايضا
وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر المرمي
الى جهة السفل اما اذا كانا الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا لان
الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما
الى جهة والاخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة متحركا
الى جهتين مختلفتين وهو باطل ايضا اقول وفيه بحث لان السبب القريب
قد يتخلف عنه الاثر لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان
مختلفان فان يمنع كل منهما الاخر عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين
مختلفتين فان قيل لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون
الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين مختلفتين
وانه باطل بالضرورة لكونه متحركا اليهما معا قلت احد الميلين الذاتيين

يجوز ان يكون مستفادا من الخارج القاسر كما اشرنا اليه انفا فلا يلزم
اقتضاء الجسم بالذات للحركتين المختلفتين ومنشأ الاشتباه اشتراك
لفظ الذات بين المذكور بعينه وبين ما يكون مقتضى الذات وايضا
امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين انما في الحركة الاينية والوضعية دون
الحركة الكمية واراد بالتضاد التضاد المشهور وانما كان الحركتين
متقابلين كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنتين
انحصر الميل الطبيعي في قسمين احدهما الميل الهابط وهو الثقل والا
خر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني فيختلفان
بحسب اختلاف الحركة القسرية والارادية هذا واورد الحق لانزاع في تضاد الميلين
الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في
شيء واحد باعتبار واحد لا تضاد بين ما سواهما من الميول لانهما
قد يجتمعان كما في الحجر المرمي الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق
وذلك ظاهر وميلا الى جهة السفل ايضا والا لم يختلف في السرعة والبطوء
الحجر ان المرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة واحدة
لان هذا الاختلاف لا يمكن باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا با
عتبار معاوق خارجي لما ذكرنا فيه لا اتحادهما بالفرض ولا باعتبار
معاوق داخل اذ المفروض انه لا ميل فيه الى جهة السفل واعترض
عليه الامام بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الا
كبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه ولذلك كانت
حركته ابطأ ويستدل البعض وهو ان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان
في القوة حتى وقفت في الوسط فقد فعل فيها كل واحد منهما
فعلا معاوقا لما تقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس
المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة في ذلك الحين اصلا ليس

وليس قوة الجاذب فانه ما لم يحدث في المجذوب فعلا لم يعتبر مجرد قوته
مما في الفعل آخر فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك
ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلا عن المعارض لا قتضى الجذب
الى تلك الجهة وموافقته لما يجانسها من الحركة في تلك الجهة فثبت وجود
شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها
تحرك نحو العلو او السفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك انما هو الميل الى
جذب الجاذب ولولا ثبوته لتساوت ذو العايق وعادمه فيه لكن
يعني ان الجسم القابل للحركة القسرية لابد فيه من مبدأ ميل الى ذاته
سواء كان طبيعيا او نفسانيا لما تقرر البرهان انه لولا ثبوت الميل
في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوت حركة الجسم ذي العايق وحركة
الجسم العديم العايق والتالي ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض
جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق اي نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا
ولا نفسانيا يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما آخر فيه ميل و
معاوقة يقطعها ويبين انه يقطعها في زمان اطول ولكن جسم
ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض بما نسبته الى الميل المفروض
نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض اولا فيكون
في مثل زمان عديم المعاوق يتحرك بالقسر مثل تلك المسافة وكان
حركتا متساويتين ذي عايق وغير ذي عايق وقد ذكرنا في مبحث امتناع
الخلاء ما يعلم منه تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه من النقض والابرام
فلا يرجع اليه من اراد الاطلاع عليه وعند اصحابنا تغير عند المتكلمين هو
جنس تتنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل جسم جهات متعددة ويكون له
بحسب كل جهة اكوان متماثلة وتختلف باعتبار تغير الاعتمادات متماثلة
اذا كانت الجهة متحدة ومختلفة اذا كانت متعددة ومنه النقل

الطبيعيين صح

الامام

يعني عند طائفة منهم الثقل جنس للاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة
السفل واخرون منهم جعلوه مغايرا له يعني عند طائفة اخرى منهم الثقل
مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء فكلما ازداد انضمام اجزاء
كان الثقل فيه اتم لازم ومفارق قسموا الاعتماد الى اعتماد لازم وهو اعتماد
في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والى اعتماد مفارق
وهو ما عدا الاعتمادين المذكورين مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو
واعتماد الخفيف في جهة السفل ويفتقر الاعتماد الى المحل اي الحيز
لان الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى المحل والامتناع حلول عرض
في محلين كان الاعتماد مفتقرا الى المحل الاخر وهو مقدور لنا يعني ان
الاعتماد بحيث يحصل بحسب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون
صادرا عنا بحسب قدرتنا ويتولد عنه اشياء بعضها لذاته من غير
شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد يتولد عنه اشياء
بعضها يتولد عنه لذاته بغير واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة ما يتولد
عنه بلا واسطة قد يتولد لذاته بلا توقف على شرط وقد يتولد عنه بشرط
فهذه ثلثة اقسام الاول ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان فانها
متولدة عن الاعتماد بلا واسطة ولا بشرط والثاني ما يتولد لذاته بشرط
كالاصوات فانها تتولد عن الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكة والثالث
ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة كالالم فانه متولد عن الاعتماد لكن لا
عن ذاته بل عن التفريق المتولد عنه ومنها اوائل المبصرات وهو اللون
والضوء من الكيفيات المحسوسة المبصرات مطلقا يعني سواء كان
اولا بالذات او ثانيا وبالعرض ومنها اوائل المبصرات قالوا الامور
التي تدرك بالبصر مطلقا اي الضوء واللون والاطراف والحجم والبعد
والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون

والملاسة

والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظل والظلمة والحسن
والقبح والتشابه والاختلاف وهذه الامور راجعة الى ما ذكرنا
فالترتيب داخل تحت الوضع والتشويش كالكتابة في غير محلها داخل
تحت الترتيب والشكل والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر
متعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعان للعدد والضحك والبكاء
داخلان تحت الشكل والحركة والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب
داخل تحت الشكل والسكون والبصر يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة
من التماسك واما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور فهو
اللون والضوء فهذا اخر المبصر بالذات عند الجمهور هو الذي عد من
الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد تحقق فيما سبق معنى المبصر
اولا وبالذات ولكن الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من سوى فيه لانه
المعقول من المبصر اولا وبالذات هو انه لا يتوقف ابصاره على
ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء
لا غير لان اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون
مبصرا اولا ولكل منهما طرفان اي لكل من اللون والضوء طرفان اما
طرفا اللون فالبياض والسواد كما ستذكر واما طرفا الضوء فهما الضوء
الاضعف والضوء الاقوى والاول اي اللون حقيقي ثابت بناء على الاول
قوم زعموا انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة
الهواء المضيء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج وزبد الماء
فانهما مركبان من اجزاء مائية وهوائية متصغرة جدا وليس فيها ما هو اقل
لون الى المزاج يترتب عليه لون بل تداخل تلك الاجزاء الهواء ووقوع
فائضة من الاجرام العلوية وتنعاكس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى
ويتراكم الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس يشبه البياض فكان

الشمس اذا اشرق على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار
غير مستنير يرى ذلك الشعاع كانه لون ابيض فاذا رأى الحس الشعاع
المتراكم على تلك الاجزاء غلط لعدم الفرق بين النير وشبهه فيحكم
بانه بياض فالامر المحسوس منهما موجود في الخارج الا انه ليس بياضا
فيكون فيهما متخيلاً وكذا الحال في الزجاج المدقوق نا عابل هذا او
من الثلج وزبد الماء لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل في الاجزاء
المائية والهوائية في الثلج وزبد الماء تفاعل ومزاج يقتضي لوجود
اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقوق لان اجزاءه الزجاجية
صلبة لا يلتصق بعضها ببعض فلا يجري فيها فعل وانفعال والعدم
ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض بسبب
انعكاس الاشعة مع كونه العدم حدوث المزاج فيه اذ لا يتصور من
تصغر الاجزاء ولا تماسها والمزاج لا يمكن حصوله بدونهما والسواد تخيل
بعضهم ذلك اعني بسبب عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم وباقي الا
لوان تتخيل بحسب اختلاف التشفيف وتفاوت تخلل الهواء ومنهم من
قال الماء يوجب السواد لانه يوجب تنحية ما تخلل الهواء بين الاجزاء اذا
وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس اشفافه كاشفاف
الهواء حتى ينفذ الضوء في السطوح فيتبع السطوح بظلمة فتحصل لذلك سواد وايضا
الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب تخييل
السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد متمسكا بان البياض ينسلخ
والسواد لا ينسلخ وايضا البياض يقبل جميع الالوان كلها بخلاف السواد والقائل
لذلك يجيب بمنع كونه عارضا عن ضرورة تنافي القبول والفعل واعترض عليه بان
سواد الشباب ينسلخ بالشيب وبانه يجوز ان يكون التحقيق بمفارقة والتخييل
لا زما لزوال سبب الاول ولزوم سبب الثاني وبانه انما يقبل لمحل البياض

ما سوى البياض

ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم اعراؤه عنه ولئن اريد القبول الامكاني
المجامع مع منعه فالكبرى مم واحتج على انهما كيفيتان متحققة وقد يتخيل
متخيلة ايضا وكونهما متخيلتين في الصور المذكورة بالاسباب المذكورة
لا ينافي تحققهما باسباب اخر قال الشيخ لا شك في ان اختلاط
الهواء بالمشف سبب لظهور البياض ولكنا ندعي ان البياض قد
يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير ابيض مع
ان النار لم تحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اوجبت الهوائية عنها ولهذا
صار اثقل وكما في الدواء المسمى لبن العذراء فانه يكون من خل
طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية
الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في
تصفيته ثم يخلط الماءان فانه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الا
ابيضاض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الابيض فيسيل بعضا منه
لانه شفاف متفرق دخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض
لكنه لم يجف الا بعده وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا
يبيض بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء
فيه اظهر ومما يستدل به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط
الهواء المضيء بالمشف امران احدهما اختلاف طرق الاتجاه
من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية
ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة
ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب عنه الالوان
فان لم يكن فيه الا سواد وبياض ولا حصة للبياض الا اختلاط الضوء
للاجزاء الشفافة لم يكن في التركيب السواد والبياض الا الاخذ في طريق
واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف وثانيهما انعكاس

الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان
اختلاف اختلاط الشفاف بالمظلم والسواد لانعكس الحكم بالتجربة
فوجب ان لا ينعكس من الاخضر والاحمر الا ما فيه من الاجزاء الشفافة
فوجب ان لا ينعكس الا البياض ودلالة هذين الوجهين على
ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض
البياض اظهر من دلالتهما على ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو
مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في الملازمتين نظر لجواز
ان يقع تركيب السواد والبياض متخيلا كان او متحققا على انحاء مختلفة
وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند
الانفراد وطرفا السواد والبياض المتضادان يعني طرفا اللون السواد
والبياض وهما متضادان تضادا حقيقيا لانهما متواردان على
موضوع واحد مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما
وما يتوهم من ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة
فغلط لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما لا يخ اما ان
يبقى كل واحد منهما او واحد منهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما
على صرافته والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد
منهما على صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وفي غاية البياض
اذ المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون حاله عند الحس زمان الا
جتماع كحاله عنده في زمان الانفراد واما الثاني فلانه يلزم ان يرى
الجسم في غاية البياض ان كان الباقي على صرافته هو البياض او في غاية
السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد والغبرة يلزم عدم اجتماعهما
لان الذي لم يبق على صرافته منتف فلم يجتمع مع الاخر واما الثالث
فلانه يلزم ان لا يكون شيء منهما موجودا البتة بل الموجود لون اخر متوسط

بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء شيء منهما على صرافته التركيب
ثابتا له عند الحس حالة الانفراد وانتفاؤه في نفسه بل جاز ان يكونا
موجودين معا ويتركب منهما لون اخر متوسط بينهما ويكون المدرك
بالحس ذلك المركب دون كل واحد منهما او احدهما ويتوقف اللون
على الشيء اي الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية اللون
لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيرهما من الحكماء قالوا انما يحدث
اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط
وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء فيه
اللون المعين واستدل الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في
نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة اذ لا عائق هناك سواها
والثاني باطل لان الظلمة غير مانعة من الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى
جماعة في خارج الغار اذا اوقدوا نارا ورد بان عدم الرؤية لانتفاء
شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا فرضنا جسما ملونا
مخصوصا كالبياض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياض ضعيف
ثم اذا وقع عليه ضوء اقوى منه يرى فيه بياض شديد واذا وقع عليه ضوء اقوى
يرى فيه بياض اشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف متماثلة
بالماهية يوجد كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في
القوة والضعف وقد لا يوجد مع غيرها من تلك المراتب فنحدس من
ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا
فقدت مراتب الضوء باسرها فقدت الالوان كلها وانما قلنا نحدس
من ذلك ولم نعلم ذلك لاحتمال ان يكون انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة
من الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر اخر مجهول لنا ولانه يجوز
ان يكون اللون طبقة غير مشروطة بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبقة

في الظلمة فيوجد اللون في ضمنها الا انه لا يحس به لما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت
في المثال المذكور ليس الا في جلاء اللون الواحد بالشخص عند الحس بحسب
مراتب الضوء فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة
الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا
قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور فيتوهم من تبدل الانكشاف تبدل المنكشف
وايضا ان الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى
ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة
الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع الواصل اليه في الاول توهم ان اللون
في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تامل في ذلك تاملا صادقا فيما تميز اللون عن
الضوء فيهما واعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء واستدل
الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون بان قبول الجسم للضوء مشروط
بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجوده يلزم الدور وهو ضعيف
لانه ان اراد بالمشروط التوقف منعناه وان اراد المعية والامام فهو
غير تام على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور اذا وقع عليه
ضوء وكما ان الضوء واللون متغايران حسا اي المغايرة بينهما مستفادة
من الحس وذلك لان الجسم الابيض والاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس شهد
الحس بوجود شيئين على سطح احدهما [illegible]
وزعم بعض الناس ان الضوء ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو
غير ظهور اللون ففي المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا لون بياض او
سواد قد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق
هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ويتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب
القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد
بعده ما هو اكثر ظهورا توهم ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل

ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا اتم واستدلوا بان
اللوامع بالليل مثل اليراعة يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه في ضوء السراج
ثم السراج يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في ضوء القمر ثم القمر يرى
مضيئا ضوءا اشد ولا يرى ضوءه في ضوء الشمس وما هو الا ان الحس لما ضعف
في الظلمة وكان اللامع بالليل يظهر مقدارا من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية
زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير لمعانا لان الحس
ضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء
ليست الا ظهورا لوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الا خفاء الوانها عنده
فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره قال الامام الاعدل انه يكفي
لما ذكروه تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكنا مع ذلك نعلم ان
الضوء كيفية وجودية زائدة لان البياض والسواد قد يشتركان في
الضوء ويتخالفان في ماهيتهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض
عليه بجواز اشتراك المتخالفين في ظهورهما عند الحس فالمعتمد ما نبهناه
الحس واما ان البلور والماء اذا كان في ظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوءه
وليس له لون فلا يكون الضوء ظهور اللون قابلان الشدة والضعف
المتباينان نوعا اي كل من الضوء واللون قابلان للشدة والضعف القائل
للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه وهو المراد
من قوله المتباينان نوعا ويكون تقدير الكلام قابلان للشدة والضعف
فيكون كل منهما والاشد والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا
على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا الشديد منه
مخالف الضعيف فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة او
بالعوارض والثاني باطل والا لم يكن التفاوت في السوادية بل في امر
خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية فتعين الاول

فيكون الاشد نوعا مختلفا للاضعف واعترض عليه بان السواد به خارج
عن ماهيتها لما تقرر عندهم لكن المقول بالتشكيك هو عوارض ما صدق عليه
من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول لكن نسبة الماهية وذاتياتها
الى الجزئيات كالسواد فان جميع الجزئيات متساوية في انه تحققها
ذهنا وخارجا لا يتصور الا عند تحقق الماهية وذاتياتها ويرتفع بارتفاع
ارتفاع الماهية وذاتياتها ولكن الماهية وذاتياتها متقدمة عليها ذهنا فلا
يمكن الماهية وذاتياتها بالنسبة الى شيء منها اقدم واولى واشد ويتقدم
بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالماهية فان نسبة
الماهية الى الجزء المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزء المتأخر بالوجود فلا
يكون الماهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول
بالتشكيك هو العوارض واعترض عليه بان الدليل بعينه جار في الامر الخارج
لان جميع الجزئيات متساوية في انه تحققها ذهنا وخارجا يتصور بدونه
ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر
الخارج بالنسبة الى شيء من الجزئيات اقدم واولى واشد فان منع استلزام
تساوي الجزئيات في هذه الاحوال لانتفاء التشكيك في الامر الخارج
كان المنع مشتركا والجواب عنه هنالك هو الجواب ههنا الثاني ان الذي
يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف لكن لم يكن
داخلا في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السوية ولكن
كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفائه في بعض الافراد
مثلا الخصوصية التي توجد في نور الشمس دون القمر لكن كان من ذاتيات الضوء
لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن التفاوت النور بل في نفس الماهية فان
لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك بلا
للشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل في مفهوم العارض

وماهيته

وماهيته فلا اشتراك للضعيف فيه والا فهو خارج داخل فلا تفاوت لان ما هو
مفهوم العارض صدقا على السواد مثلا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون
العاج لكن كانت ماخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج مفهوما فان
والا كان مفهوم البياض صادقا على السواد واجيب بانه داخل في ماهية
المعروض الاشد ولكن لم يكن مدخل في ماهية العارض والا في مسماه المعروض
الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساوي جميع المعروضات
ولقائل ان يقول فيه توجيه منع على الدليل المذكور على امتناع تفاوت الماهية
وذلك انه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه وداخل
في ماهية بعض المعروضات فلم لا يجوز في الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل
في هوية بعض الافراد مثلا يكون النور تاما في ماهية الانوار والضعف لما
ويكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور وداخلا في هوية
نور الشمس على هذا القياس وتوجيه المنع انا لا نسلم انه لكن القدر الزائد اذا
كان خارجا عن الماهية كانت الماهية في الكل على السوية وانما يلزم لو لم يكن
ذلك في ذاته من جنس الماهية واذا تحققت فلا عبرة بكونه داخلا في هوية المعروض
حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله
وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور
الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نوره وبياضه
وحرارته ولا امتناع مثل ذلك في الماهية وذاتياتها وحاصله انه عدم
دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في الجزء المشترك الذي فيه التفاوت
لكن كان مانعا من التفاوت لزم تفاوت شيء من المفهومات في افراده سواء
كان عارضا لها او ذاتيا لها وهو معنى النقض ولكن لم يكن مانعا لم يتم
الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها من جهته ذهب بعضهم
الى نفي التشكيك مطلقا متمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك

والتفاوت في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل على امتناع بل اقول
لم تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في الماهية الخطية وانما
في الاطول اكمل وفي الاقصر انقص لان الزيادة اثر الاطول من جنس
الخط ولم لم يكن داخلا في مجرد ماهيته ولذا دعا التفرقة بين ما اذا
كان ذلك كالقدر الذي يرجع عن نفس المشترك داخلا في ماهية الاشد
وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته لم يكن يتم البيان مع ان الدليل
المذكور لا يتم في اجزاء الماهية لجواز ان يكون ما به التفاوت من جنس
خارجا عنه داخلا في ماهية بعض الواحد وقد يستدل بان السواد
الذي في محل على حد من الشدة والضعف يرى في محل آخر كذلك
فيكون كل منهما كليا له افراد مخصصة الخصوصية الكلي الآخر وضعفه لجواز
ان يكون كل منهما صنفا موافقا للآخر في الماهية ولو كان الحق في
ان الضوء حسبما يحصل المحسوس زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام
صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمضيء تمسكا بانه متحرك بالذات
وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانه بالذات لان الاعراض
تتحرك بتبعية المحل واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض
وينتقل المضيء في الانتقال من مكان الى آخر وكانت هذه الاثر المنقول
من موضع الى آخر فيعكس عما تلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب
المنع بل كل ذلك حدوث الضوء في المقابل للمضيء ومقابلة الجسم
الكثيف للمضيء بعد كحدوث الضوء فيه والحركة وهم وسبب الوهم
اما في الاول فلان حدوث الضوء في الجسم السافل لما كان بسبب مقابلته
للجسم العالي تخيل انه انحدر من العالي الى السافل وما قيل من انه لو كان
منحدرا لرأيناه في وسط المسافة فمدفوع بان حركة الضوء من السرعة بحيث
لا يتصور فيها ذلك واما في الثاني فلان حدوثه في الجسم المقابل لما كان

متحرك به

والجواب

والجواب المنع بل كل ذلك حدوث الضوء في المقابل للمضيء مقابلة
الجسم الكثيف للمضيء بعد كحدوث الضوء فيه والحركة وهم وسبب
الوهم اما في الاول فلان حدوث الضوء في الجسم السافل
لما كان بسبب مقابلته للجسم العالي تخيل انه انحدر من العالي الى
السافل وما قيل من انه لو كان منحدرا لرأيناه في وسط المسافة
فمدفوع بان حركة الضوء من السرعة بحيث لا يتصور فيها ذلك
واما في الثاني فلان حدوثه في الجسم المقابل لما كان تابعا لوضعه
من المضيء ومحاذاته اياه بحيث اذا زالت تلك المحاذات
الى مقابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر ظن
انه يتبعه في الحركة وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر واما في الثالث
فلان الضوء لما كان يحدث في مقابلة المستضيء بالغير كما يحدث
في مقابلة المضيء بالذات وكان المستضيء شرطا في حدوث الضوء
فيما يقابله ظن انه يتحرك انتقالا وحركة للضوء من المستضيء الى ما يقابله واما
لنقض بالظل فانه متحرك مشتعل بانتقاله صاحبه مع انه ليس بجسم
اتفاقا فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في موضع
آخر على حسب تجدد المحاذات كان ذلك جوابا لنا ويدل على بطلان هذا
الرأي وجهان الاول انه لو كان جسما لاخفى ما في ان المحسوس بالبصر كالحاجب
ساتر الجسم الذي يحيط به وكان الاكثر ضوء اشد استتارا للمحسوس الى هذا الحال
المبصرات عند ذلك فان المرئي كلما كان اكثر ضوءا كان اشد انكشافا للبصر
والى هذا الوجه اشار بقوله ويحصل عند المحسوس فان الاستتار ضد الانكشاف وقد اعترض
عليه بان الحائل بين الرائي والمرئي انما يستر المرئي اذا كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع
البصر فيه اما اذا كان شفافا فلا فان صفحة البلور او الزجاج يزيد ما خلفها
ظهورا وانكشافا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط

الدقيقة اجيب عنه بانه لو كان جسما لم يكن كثرته موجبة لشدة الاحساس
بما تحته لان الجسم يستر ما وراءه فكلما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل احساس ما وراءه
اولا يرى ان تراكب الصفائح اذا غلظت جدا اوجبت لما تحتها سترا او لم الاستبانة
الدقيقة منها اتم من سطوع الضعيفة لاحتياج الصحيح الروح الباهر عليه ما بين في
سوسنه دون العقوبة بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثالث انه لو كان جسما
متحركا لامتنع حركته الى جهات مختلفة ضرورة ان الحركة ليست بالقسر والارادة بل بالطبع
والحركة بالطبع انما يكون الى جهة العلو او السفل ومما يؤيد ما ذكرنا ان الشمس اذا
طلعت من الافق يستنير وجه الارض في لحظة ووصول الضوء من السماء الى
الى وجه الارض في زمان لا يعقل وايضا فان الضوء اذا وقع في البيت من الكوة
ثم سددناها دفعة واحدة يصير البيت مظلما ولا شك انه لم يخرج من البيت جسم
والا فاما قبل السد فلا وجه له او بعد السد وهو غير ممكن لان المفروض انه لا منفذ
منفذ غير ما سددناه ولا انعدم ايضا جسم والا لزم ان يكون خلو الجسم عن جسم
معدوم لا لاحد منها فالمنعدم حينئذ عرض ليس الا وهو الضوء فثبت ان الضوء ليس
بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في الجسم المقابل لمحله وهو اي الضوء
قسمان ذاتي وهو القائم بالمضيء لذاته كما للشمس ويسمى ضياء وقد يخص اسم الضوء به
وعرضي وهو القائم بالمضيء بالغير كما للقمر ويسمى نورا من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء اي
ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور والعرضي قسمان ضوء اول وهو الحاصل من مقابلة
المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس وضوء ثان وهو
الحاصل من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار وعقيب الغروب والضوء
الثاني لانه حاصل من مقابلة الهواء المضيء يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة فانها عدم الضوء
عما من شانه ان يكون مضيئا لا انها كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا كانت
مانعة للرؤية فيمن في الغار من ابصار من هو خارج الغار كما انها مانعة لمن هو خارج من ابصار من
هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحال بل المانع من الابصار حينئذ انه لم يكن محاطا

القايم

بالرائي

بالرائي والمرئي او متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بانه ليس بحاجب نعم بل احاطة
الضوء بالمرئي شرط للمرئية وهو منتف في الغار اذ المحيط بالخارج عن الرؤية
هو الظلمة المحيطة بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا وليس ذلك بابعد
مما يقال شرط الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي لا الضوء المحيط بالرائي ولا الضوء
مطلقا وقولهم لا فرق في الحال ممنوع لانه يكون محيطا بالرائي او بالمرئي وسيجيء
اذا كان الشيء مانعا عن الابصار لا فيما يمكن ان يكون مانعا بشرط وقد يستدل بانا اذا
قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة
التي نتخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس الا هي ان اذا غمضنا
العين كان حالنا كما اذا فتحنا في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في التغميض
شيئا في عيوننا بل انا في حين التغميض لا نرى شيئا فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد
وكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا فثبت انها عدمية كونها وجودية معقولة
وجعل الظلمة عدم النور فان المحسوس لا يكون الا موجودا وجوابه المنع فان العاقل
كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى الخاص وانما المنافي للمجهولية هو العدم الصرف
ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع بشرط
المقاومة بعين من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي كيفية تحدث بسبب التموج
المعلول للقرع الذي هو مماسة عنيفة والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط
مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس
بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء وكرت بعد
صدم مع سكون بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى حصل
حصل واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج
من الحلق والآلات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست
فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء قال الامام الدوران لا يفيد الا الظن
والمسئلة يقينية فليس التعويل على الدوران فيه يتيقن تام اما وجوده فلانه قد

يوجد تموج الهواء بالنية لا صوت هناك واما ثانيا فلان ما ذكرتم انما يدل
على عدم الصوت في بعض صور عدم هذا التموج لا جميعها فلا يفيد نفيا كليا
واجيب بانه استقرأ بعض التجارب تسمع الحدس القوي الا ذهاب ان فيه
يفيد الجزم بان الصوت معلول لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من
المسائل العلمية يتقوى فيها بالحدس الصائب فلا يعود حجة على الغير مع كونها موجبة
يقينا لنا فان القرع والقلع سببان للتموج اذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التي
يسلكها جسم القارع والمقلوع الى الجهتين وينقاد لذلك الهواء المنفلت ما
يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا انقيادا للامور مع تموج الى
ان ينتهي الى سواء الانقياد والتموج فينقطع هناك الصوت ولا سيدا كالحجر
المرمي في وسط الماء فيتسلسل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء مع تحقق
والوصول اليه الاسباب الحاسة لا الوجود في نفسه مبنيا على ان القرع والقلع
والقلع لا وصول لهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني وذلك
بان التموج لما كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد
جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا وتخلل الآنية سببا للزماني لا ان يلزم على تقدير
والمحذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم ح وجود المعلول في
الزمان موجودا في الآن في اي زمان متعلق بقولها حتى تؤثر الكيفيات المحسوسة
الاصوات اي حتى تؤثر في صماخ الصماخ بعين ذلك الصوت يحدث في الهواء الخارج عن
الصماخ ايضا لانه انما يحصل في الهواء الداخل في الصماخ فقط على ما توهم بعضهم من
ان التموج المنبعث من القرع والقلع اذا وصل الى الهواء الذي في الصماخ حدث في هذا
الهواء بسبب ذلك تموج الصوت فلا وجود له في الهواء المتموج الذي في خارج الصماخ ودل
الدليل على ذلك انه لو لم يوجد الا في الصماخ لما ادرك عند سماعه جهته وحده من
القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له في مكان من جهته خارج الصماخ والا لزم
بلا فطنة لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار

وفي مكان قريب او بعيد لانه يكون له تمكينه ادراك الجهة لاجل ان اثر الهواء المتموج
يجري فيهما وتمييز القريب والبعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد ولم
لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمتنع لانا نقول لو صح الاول لما ادرك الجهة
آخر على خلاف الاذن فانه سمع وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى فيسمع الصوت
من يمينه فيسمع باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المسموع
لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى ولو صح الثاني لزم ان يشتبه القوة
والضعف بالقرب والبعد فلم يتميز البعيد القوي والقريب الضعيف وظن في
الصوتين المتساويين في القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان
في القرب والبعد وليس كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل على ان سماع الصوت يتوقف
على وصول حامله الى الصماخ لان التمييز بين الجهات والقريب والبعيد من الاصوات انما يمكن
اذا ادركت الاصوات في اماكنها البعيدة في مكان ذي البعيد القريب في مكان القريب
لكن وصول الهواء الى المتكيف بالصوت الى السامع شرط لاحساسه على ما مر مستقصى
في بحث السمع قلنا قال المعتزلة انا قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل او لا يقرع الهواء
المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصح من الابعد في زمان اطول لكنه جواد درك الصوت
القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل الشعور بالجهة والقرب والبعد فيحصل الاحساس
بتتبع الاثر الوارد من حيث وروده وبتتبع ما بقي منه في الهواء الذي في المسافة
التي منها ورد وقال الحاصل انا عند فعلنا نرد علينا هواء قارع فندرك الصوت
الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبع تاملنا
فيشتد ادراك حجم الذي وصل الينا الى ما قبله ثم ما قبله من جهته ومنشأ وروده فان
كان قد بقي منه شيء موجودا ادركنا والا حيث ينقطع ويتغير نوع تموج ذلك الهواء موجوده
وما بقي منه موجودا اوجهته وبعد مورده وقربه ما بقي من قوة تموجه وضعفها
وان لم يبق في المسافة اثر منها علما بالمدارج بعلم من قدر البعد الا قربا ما بقي ولذلك
لا يفرق بين الاعدال واصل الينا من الاعلى الجو وبين ما نزل من الارض الينا او يوقي

منه متميز كلام رجلين لا نراهما ونجدهما من وراء جدار وبعد الاخر ازيد فانا اذا
سمعنا كلامهما عرفنا قرب احدهما وبعد الآخر قال الامام هذا اشكال
في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو انه مشترك الورود مع مذهب الذين ذهبوا
اليه الى ما عليه فما قبله ولكن المدرك بالسمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير
مدركة بالسمع اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك
الجهة مدركا فبقي انه يمكن ان يدرك الصوت الذي في تلك الجهة من حيث انه
في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف
باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا ووجب بان الصوت
اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا
فيها مما يدرك بالسمع كما يعلم بذوق الحلاوة او بمرارة انه جسم انها فيه وان لم
يكن الجسم من المذوقات والمشمومات ويستحيل بقاؤه اي بقاء الصوت
لوجوب ادراك الذي بالضرورة يحصل لنا ان الصوت غير قار الاجزاء في الوجود
ولا يمكن بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود الثاني منه بل يوجد اجزاؤه
على سبيل التجدد والتقضي كالزمان والحركة وذلك لان الصوت لو كان موجودا
قار الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي يتكلم بها باقية حال التكلم بها مجتمعة
معا وبقاؤها مجتمعة في الوجود يستلزم سماعها اما دفعة او على جميع الهيئات
الممكنة بالترتيب بينها وهما محالان قطعا او على ترتيب معين وهو تر
جيح بلا مرجح واعترض عليه بان حدوث حروف زيد مثلا ابتداء على هذه الهيئة
المخصوصة دون تقاليبها الخمسة ترجيح سماعها في البقاء على هذه الهيئة فلو
كان ترجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست من الصوت بل من عوارضه المغايرة
اذ قد يوجد صوت ولا حروف هناك مثلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء
اجزاء الصوت ورد بمنع العلاقة بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف عدم بقاء
الصوت الحروف بعينها فيجوز ان يبقى ويسلم ما يتوهم من بقاء الصوت بقاء

على ان تلك الموج ان كان قريبا من الصوت يصل الى صماخ الهواء الحامل للصوت
فيسمع ثم يجاوزه الى من كان بعيدا عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع
بانه مسموع البعيد مثل مسموع القريب لا عينه بشخصه فان كل هواء من
تلك الامواج يتولد فيه تموج آخر وصوت مثل الاول ويحصل منه آخر وهو
الصدى قالوا الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما املس
كجبل او جدار بحيث ينصرف هذا المتموج الى الخلف محفوظا فيه التموج الاول
حدث من تلك صوت هو الصدى وتعرض للكيفية مميزة يسمى باعتبارها حروفا
قد يعرض للصوت كيفية بها تتميز عن صوت آخر يماثله في الحدة والثقل تميزا
في المسموع والحروف هي تلك الكيفية العارضة عند الشيخ وذلك الصوت المعروض
عند بعض ومجموع العارض والمعروض عند آخرين وعبارة الشيخ تحتملهما وقيد
المماثل بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد تميز
صوت عن صوت آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة
والثقل ضرورة وبغير التميز في المسموع ليس لما يكون ما به التميز مسموعا كالنبر
يحصل التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحروف
بخلاف الغنة والبحوحة وغيرهما فانها يختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس الا
انه في التفرقة بين الحدة والثقل وبين الغنة والبحوحة حيث يعتبر الاول تميزا
في المسموع دون الآخرين نظرا وتاملا اما مصوتات او صامتات الحروف
اما مصوتة وهي المسماة حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت
ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس
للواو والفتح للالف والكسر للياء واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة
والصامتة قد تكون متحركة وساكنة بخلاف المصوتة فانها لا تكون الا ساكنة
او حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع
وجوب كسرة الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك

وقد يكون ضم

اللفظ واما الواو والياء فكل منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا
بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه مماثل او مختلف بالذات
او بالعرض بعض الحروف اما مماثلة لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها
المسماة بالحركة والسكون كالبائين الساكنين او المتحركين بنوع من الحركة او مخالفة
اما بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا
ساكنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالبائين اذا كان احدهما
ساكنا والآخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والآخر بحركة اخرى فانهما
متفقتان في الحقيقة ومختلفتان بحسب العارض وينتظم من الحروف الكلام فانه
فان الحروف اذا اتسقت تاليفا مخصوصا سمي المتالف كلاما وهو مهمل وموضوع
والموضوع مفرد ومؤلف والمؤلف تام خبر او انشاء وغير تام
تقييدي وغيره فجميع اقسام الكلام مؤلف من هذه الحروف ولا يعقل كلام غيره
قالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو المؤلف من هذه الحروف ونفسي وهو
المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر ان الكلام
في الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفسي مغاير للعلم والا
رادة والكراهة وسائر الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك وادعوا انه
المتصور قالوا اذا صدر عن المتكلم خبر فهناك ثلثة اشياء احدها العبارة
الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت هذه النسبة او انتفائها عن طرفي
الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة او انتفاؤها في الواقع والاخيران ليسا
كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان
احدهما لفظ صادر عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة با
لمامور به او بالمنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا
فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام والحاصل انه لا يعقل
الذي الاشاعرة كلاما نفسيا سوى العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة

في النهي واما مثبت الاشاعرة فلا اعتقاده بثبوت كلام نفسي تقليدا او اما لا
المعتقد الاصل من الكلام هو الدال على ما في الضمير وبهذا الاعتبار يسمى كلاما
فاطلق اسم الدال على المدلول وحصره فيه تنبيها على انه انما يتوصل به اليه فكانه
هو المستحق لاسم تلك الالة والاشاعرة يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الاخر
قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او
يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا
يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا كالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد
يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض بان الموجود
جود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيه اصلا كما لا ارادة
قطعا ومثل ذلك يمكن ان يقع في النهي ايضا والمغايرة ثابتة بين المعنى النفسي
الذي في النهي وبين الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورتي
الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط اقول ولقائل
ان يقول المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة
الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا ومنها
المطعومات التسعة الحاصلة من تفاعل الثلثة في مثلها اي في الكيفيات الثلث وهي الطعوم
المطعومات واصولها اي الطعوم البسيطة تسعة لان الطعم لابد له من فاعل هو الحرارة
والبرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف واللطيف او المعتدل
بينهما واذا ضربت اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة منقسمة للطعوم
بحسبها فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف
حدثت المرارة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في
اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة وفي المعتدل حدثت
القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت
الدسومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت التفاهة

بامره

ودى على نوع غير احد مما انه لا يكون له طعم حقيقة والتفه بهذا المعنى يسمى مسيخا والثاني
انه لا يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في الحقيقة لكن لشدة الالتيام بين اجزائه
لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعمه ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه
وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد وهذا هو المعدود في الطعوم
دون الاول واعترض عليه بان الحاصل من الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية
المتوسطة بينهما ثم وايضا المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا
بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فيجوز ان يكون بكل واحدة من تلك
المراتب فاعلا او قابلا لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة
في عدد محصورة فضلا عن التسعة وايضا الخيار والقرع والحنظل النية يحس
من كل منها بطعم لا تركيب فيها وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف
بالشدة والضعف لا ينحصر الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة
ولئن لم يتعين كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا
بالشدة والضعف فان القابض كما سيأتي يقبض ظاهر اللسان وحده
والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا الامتيون من بارد والعسل حار
والزيت دسم حار وايضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة
مما لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة ظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى
خالية عن الدليل الا ان بعض المحققين ذكر في مباحث كيفية الحدوث مناسبات
ربما اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال الحرارة تفعل كيفية
غير ملائمة في الاجسام التي يراها اذ من شانها التفريق لما عرفت من ان الحرارة
تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية
الحادثة من تاثير الحرارة غير ملائمة فيفعل في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة في
الغاية وهي المرارة فانها اقبض الطعوم وابعدها عن الملائمة وهو مقتضى لشدة
المقاومة وكون التفريق عظيما فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة

مقاومة

مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا
لان الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة في
في الغاية البعد عن الملائمة وتفعل الحرارة في القابل كيفية غير ملائمة ايضا الا انها
يكون في عدم الملائمة دون ما ذكر اولا وهي الحرافة اذ توقع تفريقا صغيرا لكنها
يكون غايته فان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها عن
النفوذ فيه فيغوص في اجزائه فيضعف التاثير بعدم اجتماع اجزاء الحرارة
ويكون التفريق صغيرا لا جرم لا يكون الكيفية الحادثة فيه في غاية عدم الملائمة لكن يكون
دون المرارة في عدم الملائمة وتفعل الحرارة في القابل المعتدل ملوحة وهي دون الحرافة
والحرافة في عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف
واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظيم والصغير فلا
محالة تكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة في عدم الملائمة واقوى منه
من الحرافة لان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة يميل الملوحة
الى المرارة تارة والى الحرافة اخرى اذ يكون طعم الملح تارة قريبا من المرارة بحيث
يتوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف وتحقيقه انه اذا اختلط
اللطيف المائي والمر وخلط بالماء وطبخ حصل الملوحة وهذا ما قيل من ان سبب
حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمته باجزاء ارضية محترقة
يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا اختلطت مرة من
هذا السبب يتولد الاملاح ويصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة
وغيره بان يطبخ في الماء ويصفى ويطبخ ذلك الماء حتى ينعقد ملحا بنفسه او بغيره
تفعل كالحرارة كيفية غير ملائمة اذ من شانها التكثيف الذي لا يلائم الاجسام ايضا
لكن عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة
بواسطة التفريق اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم
ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملائمة بحسب مراتب التكثيف في القوة والضعف

فيفعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة لانه يقبضه عند التكثيف اجزاء الكثيف
يمنع البرودة عن النفوذ ولمقاومتها فيجتمع اجزاء البرودة ويؤثر فيه
تاثيرا عظيما ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث فيه العفوصة التي
تقرب من المرارة في المنافرة ويفعل البارد في القابل اللطيف حموضة
لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل
مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية سلبها عدم ملايمته اقل من عدم
ملايمة العفوصة بكثير وهو الحموضة ولان الحموضة يحدث من فعل البارد في
اللطيف فان التمر العفص لشدة برده وتكاثفه كلما ازداد رمانته و
لطافته واعتدل مثلا باسخان الشمس المنضج ازداد حموضة ويفعل
البرودة في القابل المعتدل قبضا وهو في عدم الملايمة دون العفوصة
وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف
واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملايمتها
بين بين وهو القبض ولكونه في عدم الملايمة فوق الحموضة [illegible] واما كونه
في ذلك دون العفوصة فلان العفص يقبض باطن اللسان وظاهره فيتغير
الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة
عنه في تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملايما
وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل
فعلا بين بين فيحدث فيه طعم ملايم وهو في القابل الكثيف الحلاوة وذلك
لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء
الفاعل ويؤثر فيه تاثيرا تاما ملايما جدا هو بين التفريق والكثيف البليغ
فيحدث هناك كيفية في غاية الملايمة هي الحلاوة التي هي اشد الطعوم
ملايمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها [illegible] وفي اللطيف
الدسومة لقلة المقاومة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فينفذ

اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملايما فيحصل منه كيفية ضعيفة ملايمة هي
الدسومة وفي القابل المعتدل التفاهة وذلك لان الفعل المعتدل يجب
ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر منه في اللطيف
فيجب ان يحصل هناك كيفية ملايمة اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان
هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها فيحس بالحامل الا لا ينفذ فيه
لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم تاثير القابل
المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته فلا يحصل بذلك الطعم احساس
بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ في
المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس الدسومة دون التفاهة
وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى
على التحليل ثم المر ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة باردة لما عرفت من ترتيب
حدوث الملوحة ويدل ايضا على تاخر الملوحة عن المرارة ان البورق
والملح المر اسخن من الملح الماكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم
الحموضة فان الفواكه التي تحلو يكون اولا عفصة لشدة البرد فاذا اعتدلت
قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تميل الى الحلاوة
والخل [illegible] ولهذا كان الخل ابرد من العفص لكنه في الاغلب اكثر تبريدا منه
لشدة عفوصته بسبب لطافته ومن هذا يعلم ان الحريف اقوى على
التحليل لا على التسخين لانه اسخن من المر بجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه
لاجل لطافته وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة وتركيب هذه الطعوم
لا نهاية لها وذلك لان جميع التي تكتسب من اجسام ذوات الطعوم بسيط مختلف المزاج
التي لا يحصر في عدد فانها اذا ركبت حصل من المجموع طعم واحد مركب من تلك
البسائط واما بسبب تركيب الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة فانه
اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها فيه طعما من [illegible]

يحصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب والتركيب الذي يكون
كثيرة غير منحصرة فيتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم
المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة فانه مركب من مرارة وقبض كما في الحضض
ونحو الزعوقة فانه مركب من ملوحة ومرارة كما في السبخة والسنجة ومن الطعوم
المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة كما في
العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض كما في الباذنجان
ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة كما يقال رائحة
طيبة ورائحة منتنة ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملايم لشخص قد يكون
غير ملايم لغيره ويطلق عليه اسم باعتبار ما يقارنه من طعم كما يقال رائحة حلوة
او رائحة حامضة ويطلق اسم باعتبار الاضافة الى محله كما يقال رائحة الورد
والتفاح والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض النوع الثاني
من الكيفيات الكيفيات الاستعدادية اي التي من جنس الاستعداد وهو اما
مفسرة باستعداد شديد نحو الانفعال اي التهيؤ لقبول اثر ما بسهولة او سرعة
وهو [illegible] كالمراضية اللين ويسمى اللاقوة او استعداد شديد نحو
اللاانفعال اي التهيؤ للمقاومة وبطء الانفعال كالمصحاحية والصلابة
والمشهور ان لها نوعا ثالثا هو الاستعداد او الشديد نحو الفعل كالقوة على
المصارعة وليس بشيء لان المصارعة تتعلق بامور ثلثة [illegible] الاول
العلم بتلك الصناعة والثاني القوة القوية على الافعال وهما من الكيفيات
النفسانية والثالث كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها فهو في الحقيقة من
الاستعداد نحو اللاانفعال فلم يثبت قسم ثالث فان قيل لما اعتبر في كل واحد من
الاستعداد القابل للانفعال واللاانفعال الشدة خرج عنهما اصل القبول الذي نسبته
اليهما على السواء فيكون قسما ثالثا قلنا معنى كون الشيء قابلا لامر انه يمكن ان يتصف به و
يصح ان يحصل فيه ذلك الامر وهذا امر باعتبار [illegible] ذلك الشيء ثم انه قد

يوجد فيه امور يتفاوت بها حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا
فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات واصل القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه
المقتضية لقرب القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشرط المستلزم للرجحان
معتبرة في الاستعداد ولك ان تجعل بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها
للاانفعال وهما نقيضان متباعدان في الغاية كانت الاستعدادات متوسطة
بينهما لتوسطها معنويا وقرب بعضها من احدهما وبعضها من الاخر فبطل ما توهم من
ان التوسط ههنا ليس حقيقة والاولى ان يقال فيكون اطلاقه خلاف من حيث اللغة و[illegible]
النفسانية حال او ملكة النوع الثالث من الكيفيات الكيفيات النفسانية
اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها لا يكون من بين الاجسام الا للحيوان
دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها كالتعقل للمجردات من الواجب وغيره
ثم الكيفيات النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة
سميت حالا والتمايز بينهما قد لا يكون الا بالعوارض بان يكون الشيء حالا ثم يصير
بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا منها العلم
اي من الكيفيات النفسانية العلم وهو اما تصور او تصديق جازم مطابق
ثابت والعلم يطلق تارة ويراد به الصورة الحاصلة في الذهن ومن ان كان [illegible]
وقيل لا نسبة يسمى تصديقا والا فتصور والتصديق ان كان مع تجويز النقيض
يسمى ظنا والا فجزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان
كان مطابقا فان كان ثابتا اي ممتنع الزوال بالتشكيك يسمى يقينا والا
تقليدا فان قيل لما فسر الثبات بامتناع الزوال وجب ان لا يحصل
العلم اليقيني الا في الضروريات لان النظريات قد يغفل الذهن عن مباديها
فيشكك فيها بالتشكيك [illegible] قد يحكم فيها بخلافه ولو فسر الثبات بعسر الزوال لم
يكن جزما بالتقييد مطلقا لانه قد يكون عسر الزوال اجيب بان النظريات اذا حصلت
عن مباديها كالضروريات في امتناع التشكيك فيها ولو غفل عن مباديها كان في

المسائل الهندسية والحسابية فانها اذا تيقن بها عن مباديها ثم اشتبه
فيها لم يتطرق اليها شك الا عن غفلة عن خصوصيات تلك المبادي ويطلق تارة
ويراد به اليقين فقط ويطلق اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والتصور
مطلق وهذا هو المراد هنا وقد يحكم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها
تميزا لا يحتمل متعلق ذلك التميز نقيض ذلك التميز فقوله صفة وهي ما تقوم
بغيره يتناول العلم وغيره وقوله توجب لمحلها تميزا اي توجب لمحلها
الذي هو النفس تميزه يخرج الصفات التي توجب امتيازا لمحلها عن غيره ولا
تميزه لشيء بخلاف العلم فانه توجب تميز المحل وتميزه معا وقوله لا يحتمل
متعلق التميز نقيض ذلك التميز يخرج الصفات الادراكية التي توجب لمحلها تميزا
يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل المركب والتقليد فانا اذا قلنا زيد قائم
فقد حصل لنا تميز متعلق بنسبة القيام الى زيد عن ايجابها ولذلك التميز
نقيض متعلق بتلك النسبة بعينها وهو سلب تلك النسبة ففي صورة الظن
نسبة القيام الى زيد يحتمل السلب بمعنى انا لو خطر لنا هذا السلب لكنا نجوزناه
في الحال وفي صورتي الجهل المركب والتقليد وان لم نجوزه في الحال لكنه يمكن ان
يلوح لنا ما يوجب لنا سلب القيام عن زيد فلم يبق في الحد من التصديقات الا التصديق
الجازم المطابق الثابت عن التغير وتناول التصورات باسرها بناء على ما زعم
بعضهم من ان التصورات لا نقائض لها وقد مر ذلك في كتب التقابل واعترض على
هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق اعني النفي والاثبات علما بل ما توجبهما ولئن
لا يكون التصور ايضا علما بل ما توجبه فالصواب ان يقال كما هو المنقول عن بعضهم
تميز لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التميز ولا يخفى ان في اكد العلم لا يزيد على التصور
والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكره في معرض التوقف تعريف له بحسب اللفظ والاشياء
البديهية قد يعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحديد
العلم لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف

لمحلها التميز عن غيره فقط وهي سائر الادراكات
[illegible] صح

معلومية كل منهما على معلومية الاخر واعترض عليه بان معلومية غير العلم انما تكون بعلم جزئي
علم جزئي متعلق بذلك الغير لا بمعلومية ولا معلومية حقيقة العلم والموقوف
على معلومية الغير هو معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم الجزئي فلا دور وفيه تامل
الضروري والاكتساب اي ينقسم كل من التصور والتصديق الى الضروري وا
والمراد بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب وبالضروري ما يقابله
اعني الذي لا يتوقف حصوله على النظر ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل
وحلول المثال المغاير لا بد في العلم من الانطباع سمع ومن احتج العلوم
في النفس فانا نحكم على المعدوم بل الممتنع باحكام وجودية صادقة في
نفس الامر وكل ما نحكم عليه باحكام كذلك فله وجود ما ضرورة ان ثبوت الشيء
للشيء فرع ثبوت المثبت له اذ ليس في الاعيان فهو في النفس وما في النفس
اما نفس حقيقته او مثاله والاول باطل اذ لا حقيقة للمعدوم بل الممتنع حتى
يحصل في العقل فتعين الثاني والمحققون القائلون بالوجود الذهني كلهم
النفس الا انا احتجنا لم يحتجوا في ذلك لان الموجود في النفس ماهية المعدوم
لا حقيقته ولا مثاله وقيل هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على ان العلم بالمعدوم
لا بد فيه من الانطباع لا على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع كما هو المدعى
واجيب بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بالموجود وعلمنا بالمعدوم فاذا
كان احدهما بالانطباع كان الاخر ايضا كذلك فان قيل علم الله تعالى بالمعدومات
والموجودات ليس بالانطباع مع جريان الدليل المذكور فيه اجيب بان العلم
بالاشياء يكون على وجهين احدهما يسمى حصوليا وهو بحصول صورة الشيء في
القوة المدركة والاخر يسمى حضوريا وهو بحضور الاشياء انفسها عند العالم
كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بها اذ ليس فيها ارتسام وانطباع بل انكشاف
حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم الحصولي ضرورة ان
الانكشاف فالذي على الاخر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى في الانكشاف مما عليه لاجل حضور

مثاله عنده فمعقول لا بد فيه العلم من الانطباع بمعناه ولان المعلوم اذا لم يكن نفسه حاضرا
عند العالم لا بد ان يكون مثاله حاصلا عنده وهو لازم وهم قائم البرهان على التعدد بحصول
صور الاشياء في ذاته تعالى حكم بعضهم بان علمه تعالى بالاشياء انما هو بحصول صورها
عنده تعالى لكثرة العلم بالمعدومات واحوالها خصوصا بالممتنعات التي لا صور لها
النفس مشكل اذ لا حقايق لها ثابتة حتى يتصور حصول صورها وقال بعضهم علمه تعالى بالاشياء
انما هو بحصول صورها في موجود آخر وقوله وحلول المثال المتغاير جواب عن دخل مقدر توجيهه
انه لو كان العلم بالانطباع للمعلوم وحلوله في النفس لزم ان يكون حارا باردا مستقيما
معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة المنتقشة صورها في النفس عند تعقلها
لها والتالي باطل قطعا وتقرير الجواب ان العلم بالانطباع مثال الشيء المعلوم وحلوله في النفس
والمثال المتغاير الذي لا يماثل له في كثير من الصفات واتصاف النفس بتلك
الصفات انما كان يلزم ان لو كانت تلك الصفات نفس حالة فيها باشباحها او
مثالاتها وقد مر هذا البحث مستقصى في صدر الكتاب ولا يمكن الاتحاد وذهب بعض [illegible]
الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وقال ان النفس الناطقة اذا علمت اتحدت
بالعقل الفعال فتعقل ولا يمكن الاتحاد وقد تقدم ابطاله بهذين المذهبين اي
اتحاد الشيئين بالشيء غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان وتختلف بالاختلاف [illegible]
اتفق العقلاء [illegible] بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة
واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة الى انه الواحد
منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين على التفصيل لانه لو تعلق بمعلومين لجاز تعلقه
بثالث ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس بعض من العدد اولى من بعض [illegible]
تعلق واحد منا بعلم واحد عالما بمعلومات لا تتناهى وانه محال ورد عليه بمنع
الاولوية في نفس الامر ولئن كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز [illegible] ذلك
جائز في حقه تعالى ولئن لم يكن واقعا في حقنا واختار المصنف بناء على ان العلم [illegible]
[illegible] الصورة اي امتناع المعلوم في العالم و[illegible] الاشياء المتغايرة وقال القاضي

وامام الحرمين يمتنع ان يتعلق [illegible] كان المعلومات بحيث يكون انفكاك العلم باحدهما عن العلم
بالآخر والا فيجوز جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم بذاك تقدير
جواز انفكاكهما [illegible] وجب ان يكون فيه جواز الانفكاك كمعلومين نعلمهما في الجملة [illegible]
لا يتأتى في معلومين بعلم واحد في بعض الاحيان ومع ذلك لا انفكاك [illegible]
يمكن ان يتجوز الانفكاك [illegible] قلنا [illegible] العلم الواحد بهما [illegible]
الانفكاك كما بان يتعلق بهما علمان وذهب ابو هشم الباطل الى ان العلم الواحد
الضروري يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة اذ لا مانع منه بخلاف العلم النظري اذ
يستلزم اجتماع النظرين ضرورة ان النظر المؤدي الى وجود الصانع غير النظر المؤدي
الى وحدته وانه يحكم بالضرورة الوجدانية وجب منع اللزوم بجواز ان يحكم
المعلومان بعلم واحد حاصل من نظر واحد اذ لا امتناع حينئذ ان يحصل نظر
واحد امور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض ويمكن الحمل على الابطال حمل الامام
الاول الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم بانه اضافة فيكون التعلق بهذا
غير التعلق بذاك وتعدد الاضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات
بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل
من حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل
يلاحظ الاجزاء على التفصيل فاندفع ما ذكره المصنف في نقد المحصل انه
اذا فسر العلم بالتعلق ايضا يجوز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم
مجموع من حيث هو مجموع فان الاجزاء داخلة فيه ورد بان النزاع والجواز
انما هو في غير المجموع [illegible] فلا نزاع فيه والنزاع والجواز [illegible] نفس الامر علما
هو المتنازع فيه [illegible] اذ يجوز ان يستلزم [illegible] كالحال والاستقبال
[illegible] ابطال مذهب جماعة من المعتزلة حيث قالوا ان العلم بانه سيقع
علم بالحال عند حضور الاستقبال فان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد
وكانهم ذهبوا الى ذلك تفاديا عن لزوم التغير في علمه فزعموا ان علمه تعالى

في الازل بوجه كلي فيما لا يزال علماً جزئياً بانه في زمان وجوده واما الحل فقد
قالوا ان علم الله تعالى حقيقة واحدة متعددة بتعلقها بتعدد المعلومات وتغير بتغيرها فلا
تغير في صفته تعالى وهو نقض لان المعلوم منهما مختلف اذ المعلوم في الاول عدم شرعي
وفي الثاني وجود فحينئذ ان العلم يقتضي الاضافة فان يعتبر تحقيق العلم الا ان يكون هناك امر
يقوم بنفسه ان العلم نفس تلك الاضافة فيرد عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه اذ
لا يتصور هناك اضافة وقد ذهب بعضهم الى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة فمن قال
هو لا انه صفة ذات اضافة فيرد عليه ايضاً ذلك الاشكال المعظم ومن قال منهم انه
صورة الشيء توجه عليه الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع صورتين متماثلتين وتأيد
بذلك الاشكال الوارد على الكل والجزء المعروف المقصود فيتقوى الاشكال
باجتماع صورتين متماثلتين مع الاتحاد وتغير في علم الشيء بنفسه بحيث ان المعلوم يتوهم
الاشكال باجتماع صورتين متماثلتين وتغيير ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة
اذ عند الاتحاد لا يتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم الا بنفسه الا ان هذا الذي هو الاضافة
والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه علم حضوري فلا اجتماع وقد
يجاب بان احد الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي وبذلك يمتاز
انه يتحقق فلا اتحاد وعن الاشكال الثاني انه يكفي تغاير الاعتبار يكفي لتحقق النسبة
ولا شك ان الشيء من حيث يصح ان يكون عالماً مغاير له من حيث يصح ان يكون معلوماً
وهذا القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء ونفسه سواء جعلت نفس العلم
او لازمه او هو عرض لوجود صورة فيه ان العلم عرض يصدق تعريف العرض عليه لانه
لا شك انا اذا علمنا شيئاً تحصل لنا في تلك الحالة كيفية تنفيذ فيه العلم بذلك الشيء
فيصدق عليه حد العرض سواء كان المعلوم جوهراً او عرضاً وما قيل ان الصورة
المعقولة من الجوهر لا عرض لصدق حد الجوهر عليها وهو انه ماهية اذا وجدت في
الخارج كانت لا في موضوع والصورة المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلاً ولكنه في
موضوع هو الذهن لكن ذلك انما هو بحسب الوجود الذهني فاذن جوهر بحيث انه اذا وجد

جوهر

في الخارج كانت لا في موضوع والجوهرية والعرضية للشيء انما هما باعتبار وجوده الخارجي
فذلك جوهر باعتبار العلم المعلوم ما ان المعلوم كالحيوان مثلاً جوهر لكونه معلوماً موجوداً
في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجوداً لا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر
دون حد العرض باعتبار الصورة العقلية عن العلم فلكيفية موجودة في الذهن بل في الخارج ومع
وجودها في الخارج موجودة في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما
يصدق حد العرض عليها غاية ما في الباب انها قائمة بالذهن قيام ما في الكيفيات
النفسانية وفرق ما بين الوجود في الذهن والقيام به وقد استوفينا الكلام فيه في
مبحث الوجود الذهني فليراجع اليه وهو فعلي وانفعالي وغيرهما العلم اما فعلي
سبب لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئاً فتعقلته ويسمى فعلياً او مسبباً
عن وجود المعلوم كما اذا شاهدت شيئاً فتعقلته ويسمى انفعالياً او غيرهما لا هذا ولا
ذاك كما اذا تصورت الامور المستقبلة الترتيب مثل الكسوف [illegible]
ومكتسب فيعرف العلم ينقسم الى ما حصوله بالفكر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج في
حصوله الى الفكر وهو الضروري وقسم ستة بديهيات ومشاهدات وفطريات وتجربيات
وحدسيات ومتواترات واقول في الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور اطرافها
بعد ضبط الاطراف [illegible] كافياً في حكم العقل اولاً فالاول
البديهيات والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس اولاً والثاني [illegible]
ان كانت تلك الواسطة فيه لازمة لا تغرب عن العقل عند تصور الاطراف فهي
الفطريات [illegible] فاما ان يستعمل فيه الحس اولاً فالاول الحدسيات
والثاني ان كان الحكم فيه [illegible] بالاخبار فهي المتواترات والا فهي التجربيات
اما البديهيات [illegible] حكم العقل [illegible] تصور اطرافها
بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وقد
يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر او لنقصان
الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة بالعقائد الفاسدة كما في بعض

بالجمال ولان الدليل لا يختلف على هذه الاشارة واما المشاهدات فهي قضايا يحكم
بها العقل بواسطة الحس الظاهر ويسمى حسيات كالحكم بان الشمس مشرقة والنار حارة او
الباطنة ويسمى وجدانيات ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالآلات البدنية كشعورنا بذوا
تنا واحوالنا واما الفطريات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تعزب عن الذهن عند تصور
الطرفين ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتسا
ويين واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدات اليه والقياس
الخفي المنتج لليقين اليها وهو لان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم
يعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان
السقمونيا مسهل للصفراء فان قيل هذا القياس ان حصل بالفكر كانت المجربات
نظرية لا ضرورية وان حصل بالحدس كانت حدسية وان حصلت بمجرد تصور
الطرفين من غير حدس ولا فكر كانت من جملة قضايا قياساتها معها قلنا بل حصل
ببعض آخر غير تلك الوجوه والحاصل انا لما كررت المشاهدة حصل هذا القياس من غير نظر
ولا حدس وادى الى اليقين واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها بحدس قوي من النفس
يزول معه الشك ويحصل اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف
تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه متى كان الى جانب الذي
يلي الشمس فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما المتواترات
فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة
كثرة تمتنع تواطؤهم على الكذب كما يخبر في الاخبار المتواترة لكون المخبر به ممكنا وقوعه
لان الممتنع لا يحصل اليقين به ولو كثرت الاخبار عن وقوعه ومعتبرا لكونه محسوسا لان
المعقولات كثر فيها الاشتباه فلا يفيد تواتر الاخبار فيها يقينا فان قيل الخبر
المسموع مرة واحدة واذا انضاف اليه قرائن افادت اليقين او قام الدليل على
صدقه فانه داخل في المتواترات على ما ذكر فيه الحصر وليس فيه تواتر الا لاشتباه
فلما خبر الصادق انه علم صدقه بالنظر فهو خارج عن المقسم وان علم بالحدس فهو من

قبيل الحدسيات وكذا الخبر المحفوف بالقرائن فانها تفيد اليقين اما بالاستدلال او بالحدس
من القرائن وعلى الاول يخرج عن المقسم وعلى الثاني دخل في الحدسيات واقول ان
الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة بمقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفارق
على ما ذكرنا هو استعمال الحدس وعدمه ومنهم من فرق بان السبب في المجربات
معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا
بانه لو لم يكن علة لم يكن دائما ولا اكثريا ولذا السبب في الحدسيات معلوم السببية
والماهية معا فلذلك كان القياس المقارن لها قياسات تختلف بحسب اختلاف العلل والماهيات
بها وفرق البعض بان التجربة تتوقف على فعل نفعله الى ان يحصل المطلوب بسببه
فان الانسان ما لم يجرب الدواء بتناوله او اعطائه مرة بعد اخرى لا يحكم عليه
بالاسهال او عدمه بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك ومنهم من جعل الا
في سمعه فقال ما يتميز الا بتوسط فيه من الحس فقط لذلك كان هذا الحس من الوهم
في الوهميات ولذا كان حذف ان في هذا المتن يهرب والامام حصرها في قسمين
البديهيات والمشاهدات وعنون له بحيث احدهما الى البديهيات تشتمل
الفطريات نظرا الى استناد حكم العقل الى ان الوسط لما كان لازما لتصور
الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما والحسيات تشتمل المجربات
والمتواترات نظرا الى استناد الحكم فيها الى الحس لكن مع التكرر وكذا
الحدسيات وناسبها الا ان ذكر المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات
موضع بحث على ما نص الامام في الملخص باشتمال كل منها على ملاحظة قياس
خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون المجربات
والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل بعضهم العلم بالحدسيات
من قبيل الظنيات ووجهه محكيا الى ان التقسيم الى ممتنع الانفكاك عن
العالم كعلمه بتواتره الى ما يقابله من العلوم وهو [illegible] معتبر اجمالا
في التطابق من الى الضرورات ان الى صحة المفردة والاشياء وذلك

لكن الاشاعرة لما استدلوا على ان افعال العباد اضطرارية بان ارتباط علمه تعالى

مصدوريها عنهم مستحيل التخلف لكون عدمها الامتناع خلاف ما علم تعالى وقوعه منهم

لهم فلا يكون اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة لها

الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متأخر عنه فانه تسليم الدور

فاجابوا عنه بانا لا نعني بالتابعية المعنى اللغوي حتى يلزم الدور بل نعني اصالة موازنة

في التطابق بان ذلك ليس كل واحد من العلم والمعلوم موازن للآخر لانهما متطابقان

فكان كل واحد منهما موازن بالآخر فيتوازنان اي تتوافقا في الوزن والاصل

في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثال له فقيسه الى نسبة صورة

الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت صورة الفرس

هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال انما كانت ذات الفرس هكذا لان صورة

الفرس هكذا كذلك يصح ان يقال انما علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح

ان يقال كان زيد في نفسه شريرا لاني علمت شريرا فالله سبحانه انما علم في

الازل كونهم كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة

فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له ويتم ان

لا يكون علة فعلية له الا ان التابعية بالمعنى الذي ذكرنا انما تجري في العلم الانفعالي

الذي لا يعتبر فيه الا ... فرق بين المطابقة والاصالة فيهما بالمعنى الذي ذكرنا

انما تتصور فيما بينها وبين الواقع الذي هو معلومها واما العلم الفعلي فانما يكون مصدرا

ولا يحتاج الى الاستعداد اما الضروريات فبالحواس واما النظريات فبالاولى بيان ان علوم

الانسان كلها منفيض عليه من المبدأ الفياض فهو قابل لها لا فاعل الا ان فيضانها

عليه يتوقف على استعدادات مخصوصة اما الضروريات فاستعدادها باستعمال

الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بالجزئيات توقع ما وراءها في ذهنه

صورها المشتملة على الماهية النوعية وتشخصاتها وتوجه بالقوة المستعملة بالمفكرة

الى معانيها بعضها الى بعض استعد لان يفيض على النفس الناطقة صورة تلك الماهية

النوعية مجردة عن التشخصات واذا احس بجزئيات انواع متعددة ووجد بعضها

استعد لفيضان صور المشتركات فيما بينها والمميزة لها واذا حصل لها نوع من التصورات

الكلية والتفطن للنسب وحكم بها بلا فكرة فقد حصل له التصورات والتصديقات

الضرورية واما النظريات فاستعدادها بضبط الضروريات فانه اذا تصرف

في الضروريات على قانون كسب استعد لفيضان الكسبيات المتوقفة عليها

بلا وسط واذا تصرف في بعض الكسبيات على ذلك القانون استعد لفيضان كسبيات

اخر وهكذا وبالاصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس للنوع وبالاصطلاح

الآخر مفارقة النوع للنوع الادراك يطلق على معنيين بالاصطلاح الاول هو حصول الصورة

اي حضور الشيء عند المدرك اعم من ان يكون مجردا او ماديا او جزئيا او كليا حاضرا

او غائبا حاصلا في ذات المدرك او في آلته والادراك بهذا المعنى يتناول

اقسامه الاربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند

المدرك مكتنفة بهيئات مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها والتخيل الذي

هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئات ولكن في حال غيبته بعد حضوره والتوهم

الذي هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك

المجرد عنها سواء كان جزئيا او كليا وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون بمطلق

الادراك بهذا المعنى فالادراك بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة الجنس النوع

والثاني هو الاحساس فقط فهو بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة النوع للنوع الآخر

تحت جنس واحد لاندراجهما تحت الادراك بالمعنى الاول فالادراك في عبارة

المتن بمعنى فاعل يفارق والمفعول مفارقة الادراك ويتعلق على التمام بالعلم

والتقدير

يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول لتعلق العلم بالعلة اما باعتبار حيثية ... باعتبار

امر آخر هو يستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا لان الانكشاف المعلوم ...

الا ماهية العلة بعد اذ ... من تصور ماهية العلة تصور حقيقة المعلول وكما ذكر في

الملخص من عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول

ومتى كان كذلك كان العلم بالمعلول حاصلاً والمعترضان ظاهرتان بناء على التصور

بان العقل يستدعي حصول ماهية مساوية للمعقول في العاقل اقول وفيه نظر

لان تصور العلة انما يوجب تصور المعلول اذا كانت بوجودها في الذهن علة

لوجود المعلول في الذهن وهو ممنوع لم يمكن المعلول الا لازما مباينا للعلة وقد استثنيناه

فوائد تعقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول

قلنا قد حصل في الذهن ماهية اذا تحققت في الخارج تحقق المعلول في الخارج

فمعنى كون ماهية العلة موجبة لماهية المعلول ان العلة لوجودها في الخارج يستلزم

وجود المعلول في الخارج لا انها بوجودها في الذهن يستلزم وجود المعلول في الذهن

وهذا هو المتكلم واما بحيثيتها من حيث انها مستلزمة للمعلول اي علة وهذا علم

ناقص بالعلة يستلزم العلم بالمعلول الكلي لا مطلق بل من حيث هو لازم لعلة

او معلول لها ضرورة ان الملزومية واللازمية والعلية والمعلولية من المتضايفات

التي لا يتصور ولا يتحقق ثبوتها الا معا وهو علم ناقص بالمعلول واما بحقيقتها

ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها وما لها في نفسها وما لها

بالقياس الى غيرها وهذا علم التام بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول كذلك

اي على الوجه التام ولا عكس اعني العلم التام بالمعلول لا يستلزم العلم التام بالعلة

كما هو المشهور وقد يقال العلم بالمعلول من جميع الوجوه المذكورة يستلزم

العلم بالعلة كذلك لان العلة وملزوماتها من ملزومات المعلول فان قيل

معروضات العلة ليست من لوازم ملزومات المعلول قلنا كذلك عوارض المعلول

ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول

منتقضة عندهم في موارد متعددة كاثبات علمه تعالى بما سوى الموجودات بكونه

عالما بذاته واثبات علم غيره من الموجودات بمعلولاته كذلك الى غير ذلك من المواضع

التي يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان لم يمنع كون المبدأ الاول تعالى

عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره فلا يتم مقصودهم فيها

فالصواب

فالصواب ان يفرق ان العلم بوجود العلة التامة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين

ولا عكس لان العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود علة ما كما بين

في ذلك الفن والعلة التامة يكون بخصوصها مقتضية لمعلول بخصوصه والمعلول الخاص يستدعي

لا مكان في علته العلية تستند الى خصوصية الذات التي لا يتصور اقتضاؤها

الا الاثر بخصوصه والمعلولية تستند الى الامكان فان ذات مخصوصة ولا شك

لان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة فحصل ان العلم بالعلة يستلزم العلم بعينه

المعلول وانيته والعلم بالمعلول يستلزم العلم بانية العلة دون ماهيتها ثم

فحكم بان الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال بالمعلول لا يعطي علما تاما

مقتضا اقول وفيه النظر المذكور آنفا فان مقتضى العلة لمعلولها انما هو

بحسب التحقق الخارجي وذلك لا يفيد استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول الا بما

المفيد لذلك هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني نعم اذا علم ان آ مثلا علة

تامة لب وعلم مع ذلك ان آ موجود علم ان ب ايضا موجود ولا علم لزم

خصوصية ذات مقتضية لخصوصية ذات ب بحرف العكس فانه اذا علم

ان ب موجود لا يعلم ان آ موجود لامكان ان يوجد ب بعلة اخرى غير

آ فعلم ان بوجود العلة المعينة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين دون العكس واما

ماهية المعلول فلا سبيل الى استنتاجها من العلم بماهية العلة الا ان يكون المعلول

لازما بينا للعلة كما ذكر ثم ومراتبه ثلث اي مراتب العلم ثلث الاولى كونه

بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شأنه العلم وهذه القوة قد تكون قريبة

من الفعل كما بالفعل وقد تكون بعيدة منه كما في العقل الهيولاني وقد تكون

متوسطة كما في العقل بالملكة وانما حصل الاستعداد القريب او البعيد او

المتوسط اي مع عدم العلم من مراتب العلم لجواز النظر الى ان الاستعداد

الذي كان منه ولا يخفى ان عد القوة من تلك المراتب على الثانية العلم

الاجمالي وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين

في العقل

الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل التي لكنه التفصيلي هو ان يعلم الاشياء متمايزة
في العقل منفصلة بعضها عن بعض ويلحظ كل واحد منها قصدا في العلم الاجمالي كمن
علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه وليس ذلك
بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدا لتفاصيل تلك المسئلة فلم
يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هو عالم بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر فانه
عالم بالفعل نظرا الى الاجمال من حيث هو حالة وعالم بالقوة نظرا الى التفاصيل
التي في ضمنها وقال الامام ان هذه المرتبة المسماة بالعلم الاجمالي باطلة
لوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل واحد
منها عن غيرها فيكون التفصيلي حاصلا وان لم يكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا
اصلا نعم ربما كان حاصلا من احوالها معلومة تفصيلا فما هو معلوم مفصل وما ليس
بمفصل ليس بمعلوم والجواب ان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة
معا لكن العقل لم يحقق نظره الى كل واحد منها على حده ولم يلتفت قصدا
الا الى المجموع فاذا شرع في المسئلة وقررها شيئا فشيئا وصرف النظر
الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له في العلم مرتبة اقوى مفصلة
متميزة بالبداهة عن الاولى وهي علم تلك التفاصيل ايضا وملاحظتها اجمالا
ونظرا الى المرتبتين ... ثم تحقق النظر اليها
فانا نجد في الابتداء حالة اجمالية وبعد التحقيق حالة اخرى تفصيلية الاولى لا تلك
لان اعتبارنا لتلك الحالة حاصل في اي تقرير معا فالحالة الاولى هي المسماة بالعلم الاجمالي
والحالة الثانية بالعلم التفصيلي والثاني انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة
لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة كانت مساوية
في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا يكون صورة
واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى
للعلم التفصيلي الا ذاك الا ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها

فينكشف كل معلوم منها بصورته ويتميز عما عداه ثم انه قد يحصل الصور المتعددة
لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب مرتبة
وهو تارة مترتبة في الان كما اذا تصور اجزاءه واحدا بعد واحد فان اراد
بما ذكره في العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرنا من حصول الصور تارة
دفعة واحدة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة
متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة
التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع
بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم
تفصيلي بحسب الحقيقة والاختلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم
لا باعتبار اختلاف فيها يعتبر الى المعلومات واما ما قالوه من انه عقيب السؤال
عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا ثم رتبه على التقرير ممنوع وبيان ذلك ان الجواب
حقيقة وماهية ولوازم وهو انه شرع يحصل جوابا الذي في السؤال او المعلوم عقيب
السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما حقيقته فهي مجهولة في تلك الحالة
ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس من حيث انها هي المحرك للبدن فان هذا منها هو
محرك معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان يعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وقد يجاب
ايضا لان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة والجواب انه اذا علم المركب
حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء
بحسب الحقيقة المتعلق متوجه بقصدنا الى ذلك المركب دون اجزائه فانا مع حصول صور الاجزاء في
العقل بالحضور المتعرض عن الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها
صارت ملحوظة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها عن بعض فكانت تاما
ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين
معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وان اذا كان المركب
معلوما بحقيقته فقد كان اجزاؤه معلومة في بلا قصد واخطار ولا تفصيلات

الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول والعلم بالقياس الى المعلوم
مرتبتان احديهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكره وقوله المعلوم عقيب السؤال
عارض من عوارضه بالجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن
بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا
ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون على معلومات كثيرة فجوابه انا اذا
قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء
فلا بد ان تكون معلومة لنا ولا علم لنا في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء
لها بسبب فان العقل حصل هذا المفهوم الكلي ولاحظ تلك الافراد حتى امكنه الحكم
عليها وتحصيل ذلك المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على
افراده وقد يحصل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح الحكم على تلك الافراد دون
ذو السبب انما يعلم كليا ثم ان المتقدمين مشهورين فيما بينهم الاول ان العلم
بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه الثاني ان ما يعلم بسببه يعلم كليا واستدلوا على
الاول بان ذا السبب ممكن وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن
سببه يمتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الآخر واذا اعتبرت الوجود بسببه حكم بوجوده
حكما قطعيا واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده بحس او الهام او كشف او
حدس او وجدان رغم علم فقد قرر بان مع عدم العلم بسببه قطع العلم بوجوده امكانه
لا يقتضي عدم العلم بوجوده غايته انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه الخ فيه
البرهان الاني استدلال بالمعلول لا بالعلة واجيب بان المراد ان ذا السبب لا يعلم
على نظر يا يتعلق بذاته المخصوصة المعينة الا بالسبب وحاصله انه كما اذا [illegible] حكم
الحكم باحد طرفيه ضروريا لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال بسببه فخرج بتقييد الاول
عن نفي الفروق المحسوس ما علم بالهام او كشف او حدس وبالتقييد الثاني عن نفيه
البرهان الاني فانه لا يفيد على العلة معينة كما عرفت وعلى الثاني بانه علم ان
الالف مثلا موجب للباء ثم استدل بالالف على الباء فقد حصل العلم بهذا

الاست

الاستدلال العلم الباء وهو كلي لان نفس تصور معناه لا يمنع من الشركة والعلم بالصدور
عن الالف وهو ايضا كلي لان صدور شيء عن شيء لا يمنع نفس تصوره عن الشركة والعلم
المقيد بالكلي كلي ايضا واعترض عليه بان هذا انما يصح اذا استدل بالالف على
الباء واما اذا استدل بهذا الالف على هذا الباء كان المسبب المعلوم جزئيا حقيقيا كذا قال
الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث انها متشخصة معلولة
لاشخاص اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكانه بنى ترتيبه والصحيح على
ما اشتهر فيما بينهم من انه لا برهان على الشخص من حيث هو متشخص كما انه لا حد له
من حيث هو كذلك علم ان اصحاب الشرايع والملل اتفقوا على انه مناط التكاليف
الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقده من الصبيان والمجانين والبهائم ثم اختلفوا في تفسيره
فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة وهو قريب مما قيل انه
العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات والقائلون
بالحسن والقبح الذاتيان للعقل فسروه بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات
وقال الحكماء وهذا [illegible] العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات
والغريزة هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان والآلات هي الحواس الظاهرة والباطنة
وانما اعتبر قيد الآلات لان العلم لا يلزم العقل مطلقا عند سلامتها الا ترى ان
النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه وقد يطلق العقل على غريزة التي هي مناط
التكاليف بالاشتراك فانه قد يطلق على الجوهر المجرد المقابل للنفس وقد يطلق
على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها علما وعملا ويطلق على نفس كل من المراتب وعلى
قوا ما في تلك المراتب ايضا بيان ذلك ان للنفس باعتبار تأثرها عما فوقها من
المبادي واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها من التعقلات قوة تسمى عقلا نظريا
له مراتب اربع ولها باعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره تأثيرا اختياريا ولعل
كان ذلك الغير عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلتها في تحصيل العلم و
العمل قوة اخرى تسمى عقلا عمليا له ايضا مراتب اربع اما مراتب النظري فاول

اما كمال واما استعداد نحو الكمال قريبا او متوسطا او بعيدا فالبعيد وهو محض قابلية النفس
للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن
جميع الصور المستعدة لقبولها ويسمى النفس مع قوة النفس في هذه المرتبة ايضا
بهذا الاسم وكذا الحال في ساير المراتب يطلق الاسامي على المراتب بنفسها و
على النفس الناظرة في تلك المراتب وعلى قواها فيها وانما قيدنا الهيولى
بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق ليست بالنظر وكالعنصر للمواليد ليست
خالية عن الصور كلها بل الصور ماخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها
في حد نفسها خالية فيها اذ ليس شيء منها ماخوذا فيها ولذا لم يجز انفكاكها
عن الصور كلها والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول
الضروريات يسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل الحال لان استعداد الانتقال
الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس
فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربه كما يسمى العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه
بالقوة لان قوته قريبة من الفعل جدا والقريب وهو الاقتدار على استحضار النظريات
متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة يحضر عند الالتفات
نحو القادر على الكتابة حين لا يكتب فله ان يكتب متى شاء ويسمى عقلا بالفعل
لشدة قربه من الفعل واما الكمال وهو ان يحصل النظريات مشاهدة فيسمى عقلا
مستفادا اي من خارج هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى
الفعل فيما لها من الكمالات واعلم ان العقل الهيولاني والعقل بالملكة استعداد
لاستحصال الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه واسترداده
فهو متاخر في الحدوث عن العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات
كثيرة لا يصير ملكة ويتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة بزوال بسرعة وتبقى
ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى المشاهدة متى شاء فمنهم من نظر الى التاخر في الحدوث
فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة والعقل

العقل المستفاد ومنتهى الكمال النظري ان يعتبر الغايب لجميع المدركات معا وهو ان يصير جميعها حاضرا
مشاهدا بحيث لا تغيب شيء منها اصلا وهو بهذا المعنى لا يمكن الا في دار القرار ومنهم من جوزه في دار
الدنيا للنفوس القوية المتخلصات عن غواشي الابدان فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها و
انخرطوا في سلك المجردات التي هي عقول هذه مراتب العقل النظري واما مراتب العملي فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع
النبوية والنواميس الالهية وثانيها تهذيب الباطن عن الملكات الردية ونقص اثار شواغله عن عالم الغيب
وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تجلي النفس بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب
ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جلال الله تعالى وجماله وقصر النظر على كماله حتى يرى
كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا في علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فائض من جنابه
والاعتقاد نوع واحد فيتعاكس بين العموم والخصوص الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان
يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا هو المتداول المشهور وقد يقال
لاحد قسمي العلم اعني اليقين الذي هو قسم من العلم قسيم التصور فيتعاكس اي العلم والاعتقاد
في العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين لان الاعتقاد بالمعنى الاول اخص من العلم وذلك ظاهر وبالمعنى الثاني اعم من العلم اذ يصدق
على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وفي هذا الكلام بحث لان المتبادر منه ان يكون نسبة الاعتقاد بحسب
الاصطلاحين في العموم والخصوص الى العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اخص من العلم اذا
اريد بالعلم التصديق وبالمعنى الثاني انما يكون اعم منه اذا اريد به ما ينقسم الى التصور والتصديق القسم الثاني يعني العموم من وجه و
تقع فيه التضاد بخلاف العلم اي الاعتقاد بالمعنى الاول تقع فيه التضاد يعني قد يكون الاعتقاد ضد الاعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما
بايجاب نسبة ويتعلق الاخر بسلب تلك النسبة بعينها فان هذين الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد
من جهة واحدة وان جاز تواردهما عليه متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني فان الادراك المتعلق بالسلب والايجاب
اذا لم يطابق الواقع لا يكون علما والاعتقاد بالمعنى الثاني والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان يتعلق
احدهما بالايجاب نسبة والاخر بسلب تلك النسبة والاعتقاد وان كذلك بالمعنى الثاني فيتحقق فيهما التضاد وهو

عدم ملكة العلم وفرق بينه وبين النسيان بان النفس اذا طرء السهو لا ادركها احوال ثبت الادراك بحصول الصورة
عنده والذهول المسمى بالسهو هو زوال الصورة عنها بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونه
محفوظة في خزانتها والنسيان هو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها
فالسهو حالة متوسطة بين الادراك والنسيان فيهما زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه آخر فان قيل النسيان قد يكون
في المعقولات لا يتصور زوالها عن خزانتها اعني الجوهر المجرد وجب بان النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة التي
بها يتمكن النفس من الاتصال بذلك المجرد وح لا يعني الجواز خزانة المعقولات للنفس فقد زالت الصورة عن الخزانة
بل وبزوال الخزانة من حيث انها خزانة فقد ظهر بما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم ملكة العلم يشبه ان يكون الذهول من
الطرفين اي بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح لاحدهما على الآخر فهو قد يصح تعلق كل واحد منها بالاعتقاد والعلم فيه
وبالاخير فيتعين ان الاعتبار بالصور لا الاعتقاد والعلم يصح تعلق كل منها بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منها بنفسه
وبالآخر وح لا يمكن بين العلم والمعلوم تغاير الا بالاعتبار اذ لا حاجة الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم
في العالم كما هو عند علم النفس بذاتها وبصفاتها القائمة بها وانما قوله فكذلك فيطلق تعلق العلم التصوري بالعلم
تصورا او تصديقا وكذا في تعلقه بالاعتقاد فانه اذا حصل للنفس ذلك بحضور هذا التصور او التصديق
ولا حاجة لذلك الى حضور صورة ذهنية اخرى منتزعة منها كما في علم النفس بصفاتها القائمة بها وذلك يسمى
علما حضوريا واما اذا تعلق الاعتقاد والعلم التصديقي بالعلم او الاعتقاد وكان الحكم على تصور الانسان او على
التصديق بكمال من احواله مثلا بانه كذا فالعلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور او التصديق بل يحتاج
الى صورة اخرى منتزعة منه وكان العلم متحدا مع المعلوم بالذات متغايرا بالاعتبار لكن باقي اجزاء التصديق
كتصور المحكوم به وتصور النسبة والحكم لا يمكن الا بحصول صورة من تلك المدركات عند المدرك ويكون العلم
ح متغايرا للمعلوم بالذات في الجهل بمعنى تقابلهما وبالجملة فقسم لاحدهما الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى
جهلا بسيطا وهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى تقابل العلم والاعتقاد
تقابل العدم والملكة والثاني يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا

الى شبهة او تقليد ويسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به وهو بهذا المعنى قسيم الاعتقاد
بالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين اي الطرف المعتقد واحد الطرفين اي الايجاب والسلب اعتقادا
راجحا لا بمحض النفس مع عدم الطرف الآخر وهو غير اعتقاد الراجح ان قال اعتقاد الرجحان قد يكون جازما
بخلاف الظن فانه اعتقاد راجح لا جزم وهو المراد من قوله ترجيح احد الطرفين ويقبل الشدة والضعف
وطرفاه علم وجهل فان بعض الظنون اقوى من بعض وكل علم يحصل بالنظر مع سلامته عن جزء صورة وفساد
احدهما قد يحصل ضده يشير الى كيفية اكتساب النظري من الضروري لا اتفاق ان كل مطلوب يحصل ان اي
بعد ان يتفق بل لا بد من مبادي مناسبة له والمبادي لا توصل اليه كيف ما اتفقت بل لا بد من ترتيبها هيئة مخصوصة
فهذا الترتيب مع النظر وعرفوه بانه ترتيب امور حاصلة ليتحصل ما هو غير حاصل فتلك الهيئة بمنزلة الجزء المادي
للنظر وتلك الهيئة بمنزلة الجزء الصوري فاذا كانا صحيحين يفضي على النظر الجزء في الانتاج افادة
علما ضروريا من غير تخلف واما اذا فسد شيء منهما او كلاهما فلا يفيد العلم ضرورة من غير ان يستلزم
العلم وقد يحصل بها العلم كما اذا قيل كل انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج كل انسان حيوان فقد يحصل بها فساد الحكم
العلم الحاصل كما في قولنا كل انسان حجر وكل حجر جماد ينتج كل انسان جماد وذلك اذا كان الف من تصور اخر المادة كما في هو
المادي واما اذا كانت الصورة او كلتاهما فاسدة فلا يفيد ان شيئا اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض
الانسان كاتب وبعض الكاتب ناطق لا ينتج شيئا اصلا الا اذا كان بعض الانسان شيء وكاتب كبعض الانسان ليس بحجر
وحصول العلم عقيب النظر الصحيح واجب لما ذكران النظر الصحيح مادة وصورة يحصل العلم من غير تخلف او الاول الاجماع
من المعقول كيفية الحصول والمذاهب المشهورة في هذه المسئلة ثلثة الاول مذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري النظر
الصحيح باجراء العادة بمعنى حصوله بهوان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء والرسول سمي سهل بخرق وجود
شيء ما الآن الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض آخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه تعالى
فاعتبره التحسين والتقبيح العقليين فان تكرر منه ايجاده عقيبه يسمى ذلك عادة وان لم يتكرر يسمى خارقا للعادة وكذلك
ان العلم الحاصل عقيب النظر من غير تكرر فيكون مستندا الى ربط الى العادة والثاني مذهب الحكماء وهو انه مبني على اصلهم

الحكم

فمعلوم ان المبدأ الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام
ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر حادث فيندرج في تلك القاعدة الثالث مذهب المعتزلة وهو انه مبني
على اصلهم وهو ان افعالنا الاختيارية صادرة عنا اما بالمباشرة ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل اخر منا
واما بالتوليد ان كان بتوسط فعل آخر فزعموا ان العلم الحادث عقيب النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره
بطريق التوليد وارادوا بالتوليد ههنا الاثر الحاصل لفاعل في النفس ... من الاعراض في العلم ... وكذا النظر على بعض
التفاسير الا بمعنى الحركة انه ليست ... على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان صدرا منها لفاعل واحد احتج بعض
اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما
في النظرية واجابت المعتزلة عنه بان هذا القياس الشرعي يكون قياسا فقهيا ومع ذلك انما قلنا بعدم توليد التذكر
لعدم ما ... وذلك في ابتداء النظر هو عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة من غير اختيار فكيف يكون من الحي
فلو كان يولد العلم بالمنظور فيه لكان في ذلك العلم الضروري لفعله تعالى فلم يصح التكليف به اذ هو تكليف
بفعل الغير وان صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل القياس لان العلة غير مشتركة والاتفاق حكم
الذي هو عدم التوليد والزمنا التوليد في التذكر لان ابا هاشم صرح بان التذكر ان وقع للذهن بلا قصد
من العبد لا يولد العلم الثابت له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصده واختياره
فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله والتذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء
النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر لاستلزام تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزم منه هذا
المحال اقول الحق ان المنظور فيه ان كان مع ملاحظته بالنفس فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا تذكره
للزوم تحصيل الحاصل وان كان مع ملاحظة غير شاهد لها فهو يفيد تذكره وان صار نسيا منسيا فهو يستلزم العلم به
واختار المص ان حصول العلم عقيب النظر واجب لكن لم يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق الافاضة كما هو
مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي يحتمل ان
يكون هو مختار الكلام المص وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح واجب اي لازم له اذ ما عقلا غير متولد

فيه منه

واستدل الامام على وجوبه فيما نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث فاجتمع في
ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث والمنع انه غير متولد فبان جميع
الممكنات مستندة الى الله تعالى فيكون العلم عقيب النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد واعلم
ان هذا المذهب لا يصح على القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا قيل بعضها
لا ابتداء في استناد الاشياء الى الله تعالى وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه
عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقول المعتزلة في افعال العباد الصادرة
منهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله
بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون ما ثر القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب
الاشعري وح يكون النظر الصادر بايجاد الله تعالى موجبا للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل انفكاكه عنه
ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا وجهان الاول انه قد ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق
سواء كان في المعارف الالهية او غيرها وسواء كان مع معلم اولا الثاني ان نظر المعلم لكونه نظريا اي متوقفا على النظر
يحتاج لا محالة الى معلم آخر ويتسلسل ... قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله بخاصة تقتضي كمال عقله واستغنائه
في معرفته تعالى او ينتهي سلسلة الاحتياج الى النبي صلى الله عليه وآله الذي يعلم الاشياء بالوحي الثالث ان
صدق المعلم ولا بد منه ان علم باخباره بصدقه في اقواله لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيد العلم
بصدقه فيها بعد العلم بصدقه في اقواله كلها وعلمنا بصدقه في اقواله كلها انما يتحقق بعد ان يتحقق عندنا
صدقه في هذا الاخبار حتى يتحقق صدقه في هذا الاخبار عندنا وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بنظر العقل
ففيه كفاية عن معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه قد يدرك العقل قوله في المعلم بصدقه
بل يصح العلم بمقدمات يحكم بها العقل منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منها معا فلا
دور ولا كفاية اقول لهم ان يجيبوا بان صدق المعلم من المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال
العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الامور ... صدق المعلم مما تصدى لاثباته وع

الاحوال بهذا الوجه الجواب عن الوجه الاول الذي هو معتمد الاصحاب في الرد عليهم بان تعالى ذاته تعالى لكونه مجردا غايبا
عن الحواس لا يوجد مقدمات ضرورية يناسب العلم بذاته وبما هو اخر حتى يستنتج منها بالنظر فان طريق
حصول العلم الضرورية يناسب العلم بحالة كما ذا انما هو احساس بالخواص الجسمية لما بينهما من المشاركات
والمباينات حتى ينتفض من المبدأ العلوم الكلية من التصورات والتصديقات لا شك ان تلك العلوم الفائضة

العلوم

لا تتعلق كما لا حظ الحواس فيه فلا بد من معلم هو من عند الله تعالى حتى يتبين لنا العلوم المتعلقة بما لا حظ للحواس فيه
من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا فائقة لمعرفة المعارف الالهية اذ ليس ان النظر لا بد له من مادة هي العلوم
الضرورية ولم يحصل المناسبة بالمطلوب فطريق الرد عليهم ان تلك العلوم هو النبي صلى الله عليه وآله وسلم فاحتياج الى
وبهذا الوجه الجواب عما قيل ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر
لا يفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من معلم واستثالا لامره عليه ما قال النبي صلى الله عليه وآله امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فالحق ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم
بان تلك العلوم هو النبي يكفي به اماما ومرشدا الى تمام الحياة عن غير احتياج في كل عصر الى معلم كما طريق الارشاد
والتعليم متوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته وامامة اوصيائه وجه الاول ان كثيرا من الحق في المعرفة كثرة
لا تحصى لو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة
واحدة وجب ان ذلك الاختلاف انما وقع بكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدة والعقيدة بعلمها انما هو النظر الصحيح
نعم فدوام الاختلاف فلا تكون على صورية التمييز صحيح النظر وفاسده ومن منع التغير اما ترى الناس محتاجين الى معلم في العلوم
الضعيفة التي تكتفي فيها بالذهن لحركة النحو والصرف ولو من المستغنين فيها عن المعلم فكيف لا تحتاجون الى الله العلوم الغامضة التي
هي ابعد العلوم عن الحواس الطبيعية مع ان المطلوب فيها النيل الى حسب الاحتياج الى المعلم عن حصول المعرفة بدونه ثم وما ذكرتم
يدل عليه واما بمعنى الاستدلال بدونه فلا نسلم ولا يفيد دليلكم لا بد من الجزء الصوري بمعنى لا بد ان يترتب العلوم الحاصلة
على هيئة مخصوصة حتى يستنتج منها علوم اخر اذ لو كان العلم بالمقدمات سواء كانت مرتبة او غير مرتبة كافيا في العلم بما
يستند اليها في الكسبيات لكان كل من علم ضروريات مخصوصة حيث يكون عالما بجميع النظريات المستندة الى تلك

الضروريات بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك فان كثيرا من العقلاء يعلمون كثيرا من المقدمات ولا يعلمون ما يستنتج منها
وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها على هيئة مخصوصة منتجة لانهم اذا رتبوها على ما ينبغي علموا انتاجها وشرط عدم الغفلة
وصدقها وحضورها اشترط النظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط العلم من العقل والبصيرة وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك
امران احدهما عدم غاية النظر اعني عدم العلم بالمطلوب من حيث انه غاية النظر اذ الطلب مع الحصول الاول الشرط الثاني
لطلب مطلوب معين فيمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة عنده لتحصيل مطلوب غاية الامر ان المطلوب لكونه حاصلا
لا يحصل ثانيا والنظر ربما ينظر فيه ليس يلزم تحصيل الحاصل او رد عليه بان من حصل العلم بمطلوب منه دليل اخر على
المطلوب فيحصل العلم بذلك المطلوب بعينه ولا يكون ذلك تحصيلا للحاصل لان العلم الحاصل ثانيا بعد الدليل يخالف العلم الحاصل
بالاول نوعا او صنفا وجوابه ان ذلك اجتماع المثلين تعدد الدليل لا يخفى كتعدد الفاعل في وجوب التادية شرط
بعدم سبق العلم المطلوب والمقصود من النظر انه موقوف على ان الدليل الثاني والمراد بعدم العلم عدم اليقين فلو كان
ادراك المطلوب دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر فيما يؤدي الى النقض والشرط الثاني ليس لانه ليس معلوما من جميع الوجوه وكذا
الحال فيما اذا عرفت الماهية بكنهها فانه لا يتصور فيها كنظرة موقوفة واما اذا عرفت بعض اعتباراتها فانه يجوز ان
ينظر لمعرفة كنهها الشرط الثاني عدم ضد العلم اعني عدم جهل المركب بالمطلوب فان الجهل المركب بالمطلوب ضد للعلم به وذلك لان الجاهل
المركب بالمطلوب صارف عن النظر مع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور ان يصدر ذلك الجاهل
معتقده ويتوجه نحو الطلب بما يوصله الى العلم به كيف وهو جازم بكونه عالما ويرد عليها ان الجاهل ربما يتصرف في
مقدمات حاصلة عنده او ملتفتا اليه ويرتبها على نحو خصوصية يؤدي اليه فادته الى اليقين بخلاف ما اعتقده فيزول
عنه جهله المركب واما الغفلة عن المبادي فهي شرطية وعدم الانتقال منها الى المطلوب في ذلك ليس لا نظر واذا العلم شرط ذلك
وهو حضور الغاية اعني الشعور بالمطلوب اذ لولاه لزم طلب المجهول مطلقا اقول يرد عليه الغفلة عن المطلوب ربما تصرف في
مقدمات حاصلة عنده او ملتفتا اليه ويرتبها فادته الى المطلوب كما ذكر فالاول وجوب ما يتوقف عليه التعليم وانما قصد
المطلوب بتقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة الله تعالى عقلي كما ذهب اليه المعتزلة او سمعي كما ذهب اليه المعتزلة
الى الاولى والاشاعرة الى الثانية واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى وكذا دفع الخوف عن النفس
واجبان عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى وهي متوقفة على النظر لا نها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق

العقل يكون واجبا عقليا والى هذا اشار بقوله ولوجوب ما توقف عليه القطعي اى شكر الله تعالى ودفع الخوف كان
التكليف اى النظر واجبا اما ان شكر الله تعالى واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تعالى على العبد
كثيرة فان كل عاقل اذا راجع نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية و
جسمانية مما لا يحصى كثرة ولا شك فى انها ليست منه ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه
ولم يعرف له ما عليه ولم يذعن بكونه منعما فى حقه ولم يتوجه لطلب مرضاته اصلا ذمه العقلاء قاطبة واستحق سلب
تلك النعم عنه ولا نعنى بالوجوب العقلى الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا
فلان العاقل اذا رأى نفسه مستغرقة بنعم جسام وجوز ان يكون المنعم بها عليه قد اراد منه الشكر عليها وانه ان لم يشكر
سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف عن النفس الذى هو مضرة فاخرة
فان لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه العقلاء فهما واجبان عقلا اعنى شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شئ
منهما الا بمعرفته تعالى فانه اذا لم يعرفه لم يتصور ان يشكره واذا عرفه بصفاته الكمالية علم انه هل اراد منه الشكر ام لا
وعلم ايضا انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر فيكون معرفته تعالى ايضا واجبة عقلا وهى لا تتم الا بالنظر فهو
ايضا واجب عقلا الثانى ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلى او شرعى الثانى منتف على تقدير ثبوته فتعين
الاول واليه اشار بقوله وانتفاء ضد المطلق على تقدير ثبوته كان التكليف عقليا اى لانتفاء الوجوب الشرعى الذى
هو ضد المطلق اعنى الوجوب العقلى على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا وانما قلنا ان الوجوب الشرعى الذى هو ضد
المطلق اعنى الوجوب منتف على تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان شرعيا لتوقف على العلم بصدق الرسول صلى الله عليه وآله
اى لكان وجوب النظر مطلقا او وجوب النظر فى معرفته تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق
الرسول صلى الله عليه وآله وثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول متوقف على النظر فى معجزته بانها فعل صادر من
الله تعالى فى تصديقه وحينئذ وجوب الانظار اعنى النظر فى معجزته ثابت بالشرع ايضا اما لاندراجه فى مطلق النظر
واما لانه نظر فى معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل للرسول صلى الله عليه وآله فاذا قال الرسول صلى الله عليه وآله للمكلف
انظر فى معجزتى كيف يتوقف صدق قوله فله ان يقول لا انظر فى معجزتك لاعرف وجوب النظر فيها على ما لا اعرف وجوبه

فك
لا يتمسح على الاقدام عليه فلا يلتفت عنه وانا لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت شرعك الموقوف على صدقك
الذى لا اعلمه الا بالنظر فى معجزتك وانا لا انظر فيها وكان هذا الكلام منه حقا لا يعد مكابرة فيلزم افحام الانبياء
عليهم السلام اى عجزهم عن اثبات نبوتهم فى مقام المناظرة وذلك باطل اجماعا وكذا ما يستلزمه اعنى كون وجوب
النظر شرعيا فقط واما اذا توقف وجوب النظر بالشرع وقت مع ما ادى الى بطلانه وانتفائه وما يلزم انتفاءه
على تقدير امكان ثبوته لكان منتفيا اقول انتفاءه مسلم لا يستلزمه المحال والحكمة اعنى افحام الانبياء عليهم السلام
اما انتفاءه على تقدير ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما لا يخفى ظاهر كثيرة فيه لا يقال كلما يستلزم المحال فثبوته
يستلزم انتفاءه لان ثبوته يستلزم المحال والمحال لكونه ممتنعا لذاته يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم
يستلزم انتفاء الملزوم لانا نقول كلما يستلزم المحال فثبوته يقتضى ثبوت المحال وثبوت المحال لا يقتضى انتفاءه بل ذاته
يقتضى انتفاءه لا ثبوته ذاته اذا اقتضى انتفاءه فذلك الاقتضاء ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير
ثبوته فعلى تقدير ثبوته ايضا اقتضى انتفاءه لانا نقول اقتضاؤه ذاته لانتفائه على جميع التقادير الواقعية فى نفس الامر
وثبوت المحال ليس من التقادير الواقعية فى نفس الامر والمساواة اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبنى على اصلكم
الفاسد اعنى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ونحن لا نسلم عليه ولو سلم فلا نسلم ان العرفان يدفع خوف العقاب لاحتمال الخطاء
فلم يخوف العقاب بحاله والعنا زيادة فان قيل ان شك لمن يحصل حسن ظن لا من لم يحصل له فانه بحاله او
تحصيل الحسن لا يجب فى نظر العقل فلا نسلم اذا حصلت المعرفة على وجهها وانقطع بذلك بل ما يقع فى اودية الضلال
فيهلك ولذا قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بترا وانه شكر المنعم ليس مما يجب عقلا بالنقل والعقل اما النقل فلقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب مطلقا اى نفى التعذيب الدنيوى والاخروى قبل بعثة الرسول فيدل انه لا وجوب
عقليا والا لكان تاركه معاقبا ولزم التعذيب بوجود الاخلال بالواجبات العقلية مع انتفاء العفو عندهم واما العقل
فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فان كان لا لغاية فهو عبث وهو غير جائز اصلا وان كان لغاية فاما ان تكون راجعة الى المشكور
لتعاليه عنها ولا الى الشاكر لانها فى الدنيا وانه مشقة بلا حظ او فى الاخرة ولا استقلال للعقل فيها ولانه تصرف فى ملك غيره
العقاب لاحتمال ان لا يقع لائقا ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزائن رحمة الله تعالى فى نعمه او اما شكر

عقلا

الاكثر فقير حضر على مائدة سلطان يملك البلاد شرقا وغربا وكان بينهما من الكثرة والوفور فرسنا ول منها لقمة فطفق

يذكرها في مجامع الاشهاد ويداوم على تحريك انملته شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد

اولى بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله تعالى من تلك اللقمة عند الملك وما ياتي به العبد مما يعد شكرا

احقر عنده سبحانه مما ذكر بالقياس الى الملك ولانه تصرف في ملك الغير فلو سلم فلا نم توقفها على المعرفة المستفادة من

النظر لكفى فيها المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط النظر وعلى التقدير توقفها على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نم

ان المعرفة متوقفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة وتصفية الباطن

بالرياضات والمجاهدات على ما يراه الصوفية فلو سلم فلا نم ان المعرفة واجبة مطلقا في معناه الوجوب على كل تقدير

ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول

المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب قولكم في اثباته اذا توقف

واجب مطلق على شيء لم يكن ذلك الشيء واجبا بل جائز الترك فاذا فرضنا تركه ففي زمان تركه وعدمه البحوز زوال الامتي ذلك

الوجوب اجماعا والاثم لكونه واجبا مطلقا وقد فرضناه كذلك بل يجب الحكم بكونه فيلزم اما وجوبه فيلزم ايجاب ايقاع

الموقوف في حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال فلا نم ان ايقاع الموقوف في حال عدم الموقوف عليه

محال انما المحال ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه اقول عليكم تتميم هذه المقدمة

بان يقال لو توقف الوجوب المطلق على شيء كان في ذلك الشيء جائز الترك لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه

فهنالك التكليف بالمحال جائز واجاب المعتزلة بانه مستحيل على اصلكم وتنبيه والموقف … الوجود لا عقلا

انه منصب لاحتمال اللطف في نفس الامر لا تضح في ذلك والمراد باللطف المقرب الى المعنى هو التقرب الى المطيع او المراد

بالرسول هو العقل لاشتراكهما في الهداية ونقول ان الشكر لكونه مشتملا على منفعة فايدة جليلة لانه تقرب الى حضرة المنعم

وتوجه اليه واشتغال به فهو واجب لذاته لا لان يستتبع فايدة اخرى وعدم استقلال العقل بامر الاخرة

ثم لان الثواب بلا عوض واجبة عند بعضنا عقلا كالصبي ولا يتصور ذلك الا باستقلاله بامر الاخرة اجمالا او تفصيلا

الاجمالية ليست بلازمة بل معرفة الصانع … صفاته الكمالية ما ذكر من الالهام والتعليم وتصفية الباطن فيحتاج الى النظر

فعل الغير

ثم نقضته بصحيحها فاسدها والنقض المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير

فليس شيء منهما مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى المجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة فلا

يتيسر الا … فهي في حكم ما لا يكون مقدورا لنا والمراد بالوجوب المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود ما يتوقف

عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجود النصاب بل ما يكون واجبا على كل تقدير والا لما كان شيء من الواجبات واجبا

مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به والتكليف بالمحال قبيح عقلا واعترض على الوجه الثاني اما اولا فبانه

مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو

وجب النظر بالعقل فاما بالنظر لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة

الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف

لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر اذ قد يكون وجوب النظر من القضايا التي قياساتها معها فيصح النظر

للمكلف مقدمات … قد تنبه عليها بلا تكلف في نفسه العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب النظر ضروريا

محتاجا الى التنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات لا نقول لكونه فطري القياس … توقفه على ما ذكر هو من

المقدمات الدقيقة الانظار … قطعي وعلى التقدير وجوبه بان يكون هناك … المكلف الى … الى المر الكلام

الذي … تنبيه ولا يأثم بترك النظر او الاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة و

اثبات النبوة وهو المراد بالافحام واما ثانيا فباطل … ان … ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم

وجوبه بل له الامتناع منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر وسواء علم وجوبه

… يعلم الغير ان نقول ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك … متعين عليك الاتيان به

او … في لزوم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب … فنقول … الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا

من لم يفهم الخطاب … له انك مكلف … فاما من فهم وطلب بالتكليف فليس من تكليف الغافل في شيء

الا ترى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا … اشكال المعتزلة

فيقال قولك لا يجب النظر ما لم انظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف

مشترك الالزام اي ما ذكرتم من لزوم الافحام

بالوجوب النظر فيه واما الاشاعرة فلهم في اثبات هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الآيات
والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة كقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله فانظروا الى آثار رحمة الله كيف
يحيي الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في دلائل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر وورد ايضا انه لما نزل قوله تعالى ان في خلق
السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال صلى الله عليه وآله ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد
بترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر
المنقول من قبيل الآحاد والمسلك الثاني هو المعتمد ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كما مر وقد تمسك في ذلك بقوله تعالى
فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال الصيغة … وفي ذلك … عن التقليد بلا نظر
وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به وهو مقدور فهو واجب كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه يعلم بعضها بالمقايسة الى الاعتراض
الموردة على دليل المعتزلة وبعضها مختص بدليلهم وذلك وجوه الاول ان وجوب المعرفة بالشرع … وجوبها كذلك انما
يكون بايجاب الله تعالى وامره وهو … المعرفة … التكليف الغافل فان
من لا يعرف الله تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو انه تعالى اوجب … بان تكليف غير العارف فيه تكليف الغافل
ممنوع اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر … ان
مكلف ممنوع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع … وذلك لتقرير النبي والصحابة العوام على ايمانهم وهم الاكثرون
في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع تعالى وصفاته مع العلم بانهم لا يعلمونها … الا اقرار بها
والتقليد المحض الذي لا يشوبه … ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والجواب انهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما
قال الاعرابي البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج اما يدلان على الصانع اللطيف الخبير …
انهم قصروا عن التحرير والتوضيح … الدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة الواجبة
اعم من الاجمالية التي لا يقدر صاحبها على التعبير والتحرير ودفع الشبهة وان تكون التفصيلية التي يقتدر معها على ذلك …
ان المعرفة التفصيلية واجبة لكنه فرض كفاية … فرض العين و فرض الكفاية …
على وجهين احدهما فرض عين وهو ما يحصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والآخر فرض كفاية وهو ما يحصل للعلماء
الثالث لا نسلم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب … ويجوز ان يتحقق خطابه

التفكر

مقدورة

بشيء لا يتصور ان يتوقف عليه ذلك الشيء اجيب بان المعرفة غير مقدورة بالذات … تتعلق بها القدرة ابتداء بل هي
بايجاد السبب المستلزم اياها فالتكليف بها ايجاب السبب المقدور والذي هو النظر وذلك كمن امر بالقتل الذي هو ازهاق الروح
وهو غير مقدور له بذاته فانه امر بمقدور والذي هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا
الرابع المعارضة لما ذكرتم من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه … انه ليس بواجب … بل منهي عنه شرعا اما
ان النظر في معرفة الله تعالى وصفاته واحوال العقائد وهذه المسائل الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي
والصحابة الاشتغال بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم
الفقهية على اختلاف انواعها واصنافها وكل محدث بدعة قال عليه السلام من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد واجيب
بان ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع لما تواتر انهم كانوا يحتجون على دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما وتقرير …
المذكورة في القرآن معلومة وهل ما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر ما نطق به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم
يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتثبيت الدلائل وترتيب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب ولم
يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان وجودة القرائح ومشاهدة
الوحي المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية المتمكن من مراجعة من يسددهم ويرفع عنهم ما عرض لهم من شك او شبهة
في كل عصر مع قلة المعاندين المشككين لهم وانقطاع الشبهات في زمنهم لكثرتها في زماننا بما حدث شيئا فشيئا في كل عصر
… بالتدريج كل ما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج الآن في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبهة
وذلك كما دون الفقه ولم يميزوا اقسامه … ابوابا وفصولا ولم يتكلموا فيها بالاصطلاحات المتعارفة
في زماننا من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط وتخريجه الى غير ذلك من الاصطلاحات بعد …
حسنة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم … وثانيها انه صلى الله عليه وآله نهى عن الجدال كما في مسئلة القدر روي انه
خرج على الصحابة فرآهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا
عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال … صلى الله عليه وآله اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان
النظر جدال فيكون منهيا عنه لا واجبا واجيب بان ذلك النهي الوارد في الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا

عليه وآله

بل لدفع الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة وارادة الباطل في صورة الحق
بالتلبيس والتدليس كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال ومن الناس
من يجادل في الله بغير علم وسُئل في هذا الجدال نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدال بالحق لاظهاره وابطال الباطل
فمامور به قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال الله تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن
ومجادلة الرسول لابن الزبعرى صلى الله عليه وآله وسلم في ذلك مشهورة روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح أفتراهم يعذبون فقال صلعم ما
اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروي ايضا ان شخصا قال اني املك حركاتي وسكناتي وطلاق
زوجتي وعتق امتي فقال عليه السلام أتملكها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله
مالكا وان قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا وانه النظر غير الجدال فان الجدال منهيا عنها كون النظر كذلك
كيف وقد مدح الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فكيف يكون مرضيا
لا منهيا عنه وما نسب قوله صلى الله عليه وآله عليكم بدين العجائز ولا شك ان فيه نهيا بطريق التقليد اذ لا قدرة
لهن على النظر فيجب عليها الكف عنه وجوابه ان هذا الحديث لم يثبت صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح
بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين
فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل
قولكم فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان سلم صحته فالمراد به التفويض الى الله تعالى في قضائه وحكمه
والانقياد له فيما امره ونهاه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر احاد ولا يعارض القواطع وما
استدللنا به من القواطع ومفهوم العلم ودليل الظن امارة واراد ان يشير الى ما يتعلق بالنظر وهو ينقسم الى ما
يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن وهو الامارة وبسائطه اي ما يتألف منه مفهوم العلم والظن اما
عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر واما مركبة من العقل والنقل كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح
الا بالنية لقوله صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات والنقلي الصرف لا يتحقق لاستلزامه الدور فان النقلي الصرف
لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول انما يستفاد من العقل [illegible] وذلك التعدد [illegible] لم يكن نقليا
صرفا بل لا بد ان يستفاد من العقل فيلزم الدور [illegible] القسم اراد النقلي الصرف [illegible] مقدماته [illegible] نقلية [illegible]

تارك المأمور به عاص ح

دلائل

وكل عاص يستحق العقاب يعذبه تعالى [illegible] ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم [illegible] المقدمات
بالقرينة لا بتنقيح العرف [illegible] ان بعض مقدماته البعيدة عقلية لا مرفوعا بل المركب
بل يتدرج فيه وقد يفيد النقل القطع لا خفاء في افادة النقل للظن وانما الكلام في
افادته العلم فالمعتزلة [illegible] على انه لا يفيد القطع اي اليقين لان افادته
يتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق لمعانيها المفهومة
وبارادة المخبر تلك المعاني لئلا يلزم [illegible] والعلم بالوضع يتوقف على العلم بصحة
رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم
النقل [illegible] وعلى عدم الاشتراك [illegible] وعلى عدم كونه مستعملا
بطريق التجوز في معنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم الاضمار [illegible] وعلى عدم
تخصيص ما ظاهره عموم الافراد والاوقات ببعض [illegible] من ذلك [illegible] اول الكلام
ذلك البعض [illegible] بيان انتهاء وقت الحكم [illegible] ناسخا وعلى عدم تقدم و
تاخير [illegible] ظاهره وكل واحد من هذه الامور بجوازه [illegible] الكلام لا يفيد الا
غاية الظن [illegible] بعد [illegible] العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم
بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك
لم يفد الدليل النقلي [illegible] والله [illegible] يقول [illegible]
[illegible] قوله تعالى الرحمن على العرش استوى [illegible] على الجلوس فقد
عارضه الدليل العقلي الدال على [illegible] الجلوس [illegible] الاستواء [illegible]
او يحمل الجلوس على العرش كناية [illegible] الملك [illegible] لم يفد الدليل النقلي الا [illegible]
تكون [illegible] العقلي [illegible] النقل [illegible] كما سبق [illegible]
[illegible] صدق النقل [illegible] الاصل [illegible] الفرع [illegible] الاصل [illegible] الفرع [illegible]
[illegible] عدم المعارض العقلي غير [illegible]
[illegible] الادلة العقلية [illegible] عدم الوجدان لا يفيد القطع [illegible]
والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع [illegible] بطريق التواتر [illegible]

المغني ممد

الارض والسماء وكاكثر قواعد النحو والصرف في وضع هيئات المفردات وهيئات التركيب والعلم بالارادة
تحصيل بمعونة قرائن شتى من المنقول عنا ومتواتره يدل على انتفاء احتمالات المذكورة
فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة في زماننا من
حين اصل اللغة في زمن الرسول عليه السلام في معانيها التي نريد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة لا
شبهة في بطلانها وكذا الحال في وضع المضارع والماضي والامر واسم الفاعل وغيرها
فانا نعلم قطعا الاستعمال في ذلك الزمان فيما نريد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل
ونصب المفعول وجر المضاف اليه ما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن
من حيث او منقول متواترة حصل العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة
فان قيل احتمال المعارض قائم اذ الجزم بعدمه مع حجية الدليل النقلي او بمعونة القرائن قلنا
لا نعم اما في الشرعيات فلا خفاء في جزم اذ لا مجال للعقل فلا معارض فيه [illegible] واما في العقليات
فلان العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو الحق
وذلك لان العلم بتحقق المنافي فيفيد العلم بانتفاء الآخر فان قيل افادتها اليقين اما موقوف
على العلم بنفي المعارض فاثباتها بانتفائه دور قلنا افادتها اليقين موقوف على انتفاء
المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه فكثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض
بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك وهو قياس واستقراء وتمثيل [illegible] على العلم المطلوب
ثلاثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل وجه الحصر ان الاستدلال اما من الكلي على الجزئي او بالعكس او من احد الجزئيين على الآخر
مخصوص وذلك لان الاستدلال اما من الموصل على الموصل اليه واما بالعكس او ما يشتمل الثالث عليهما
بالاشتراك بينهما اما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة واما غير صريح كما في الاستثنائيات
المنفصلة واما في الاقترانيات الشرطية فمرجعها اما الى الاستثناء واما الى الاشتمال فالذي يشتمل
الموصل بالاستدلال منهما هو القياس ويعرف بانه قول مؤلف من قضايا يلزم لذاته
قول آخر والذي يشتمل الموصل اليه هو الاستقراء والذي يشتمل الثالث هو التمثيل والغرض
عليه بانه قد يستدل بانعدام المتساوي على الآخر كما يقال كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك
بالقوة وحجيته بانه الاستدلال لا كما يقال بمفهوم الناطق الذي هو كلي على حال كل واحد من جزئياته

الشر

الشرطية والمنفصلات والقياس اما اقتراني او استثنائي لانه لا يخلو اما ان تكون النتيجة او نقيضها
مذكورا فيه بالفعل ويسمى استثنائيا لكونه ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس
طالعة فالنهار موجود او لكن النهار ليس بموجود فلم تكن الشمس طالعة والا فهو اقتراني او
باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة
اربعة القياس الاقتراني باعتبار صورته القريبة اعني الهيئة الحاصلة من كيفية وضع الحد
الاوسط عند الطرفين ينقسم الى اربعة لان الاوسط اما محمول في الصغرى وموضوع في الكبرى
وهو الشكل الاول او محمول فيهما وهو الشكل الثاني او موضوع فيهما وهو الشكل الثالث
او موضوع في الصغرى محمول في الكبرى وهو الشكل الرابع وباعتبار صورته البعيدة اعني
باعتبار الهيئة الحاصلة من الجزئين المقدمتين بسبب الاتصال والانفصال الى
قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من الحمليات
او من الشرطيات الصرفة وهو الاقتراني الشرطي والقياس باعتبار المادة القريبة خمسة
اقسام لان مقدماته اما ان يفيد تصديقا او تأثيرا آخر غير التصديق من التخييل والتحسين
من التصديق فالثاني هو الشعر والاول اما ان يفيد يقينا او ظنا فالاول البرهان
لانه ان افادتها يقينا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فهو الجدل
والا فهو المغالطة وباعتبار مادته البعيدة اربعة اقسام المخيلات التي يتألف منها الشعر
والمظنونات التي يتألف منها الخطابة والمشهورات التي يتألف منها الجدل والمسلمات التي يتألف منها
البرهان والجدل تحقيق كما جعلت المسلمات مادتهما فيما واحدا منهما فهو جعل [illegible]
القرينة اليقينية فيما واحدا منهما يفيد الجزم في النتيجة لا في الجزء فيه فهو ينقسم الى اليقين وغيره
لانا نقول الجزء في المقدمات المسلمة ينقسم اليهما فالفرق في الحكم وانه غير عبارة المتن
تدل على ان القياس الاقتراني ينقسم الى خمسة والتقسيم الاختصاص من ان التقسيم للاقتراني
بل الاستثنائي ايضا ينقسم الى هذه الاقسام والاستثنائي متصل يحتاج الى امرين وكذا غير الحقيقي
المنفصل الحقيقي بغير القياس الاستثنائي المتصل ينتج قسمان منها احدهما
استثناء عين المقدم فينتج عين التالي والثاني ما استثني فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم

لان صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
واما ما يشتمل فيه على عين التالي ونقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم
صدق اللازم ولا انتفاءه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفاءه لجواز ان
يكون اللازم اعم من الملزوم واما المنفصل غير الحقيقي وكذلك ينتج قسمان لان المنفصل الذي
هو مانعة الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر لامتناع الجمع بين الجزئين
واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الآخر ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين واما المنفصل
الذي هو مانعة الخلو فاستثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم عين الآخر لامتناع الخلو عنهما
واستثناء عين احد الجزئين لا يستلزم عين الآخر ولا نقيضه لجواز الجمع بين الجزئين واما المنفصل الحقيقي ف
استثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر وبالعكس لامتناع الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو
عنهما ايضا والاقتران يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في غير هذا الفن وغير
الاقتران الاستقراء والتمثيل ويفيدان الظن اما الاستقراء فهو تصفح جزئيات كلي واحد ليثبت
حكمها في ذلك الكلي فان تم لزم علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها فهذا النوع من القياس
الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والا فهو ناقص فهو يفيد الظن [illegible] ولا يفيد الا الظن
مثال الاستقراء التام قولنا العدد اما زوج او فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد ايضا
يعده الواحد فالعدد يعده الواحد وهذا يفيد اليقين ومثال الاستقراء الناقص قولنا كل حيوان
يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان كل حيوان يحرك فكه
الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقرأ بخلاف ذلك كالتمساح فانه
يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو الحاق جزئي بجزئي آخر في حكم لكون الجزئين مشتركا
في معنى جامع بينهما ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك جامعا والجزئي الاول اصلا والثاني فرعا
وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان لا يكون الجامع علة او يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع
مانعا فان ثبت ان الوصف اي الجامع علة مطلقا من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية
الفرع مانعا يكون علة الحكم حيث كان وهذا القسم الى القياس [illegible] الاستدلال بالكلي على
جزئياته ويكون ذكر الصورة [illegible] الحكم [illegible] والله اعلم [illegible]

واستقصاء

واستقصاء البحث فيما ذكرناه في غير هذا الفن اي في المنطق فلا وجه لايراد ما هو زائد
على ما ذكرنا ههنا والتعقل هو التجرد [illegible] زمان لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فان
[illegible] عرض الوضع للمجرد والتركيب مما لا يتناهى ولاستلزام التجرد [illegible] المعقول
المستلزم [illegible] لان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن
ادراك الشيء بحيث [illegible] العوارض [illegible] في الخارج في الكم
والكيف والاين والوضع الى غير ذلك والتجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة
ولا مقارنا للمادة مقارنة الصور والاعراض اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل
انما يكون بارتسام صورة المعقول في العاقل وكل ما هو محل الصورة المعقولة فهو مجرد لانه
لو كان ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال فيه الا الصورة المعقولة
يحل في العاقل من حيث ذاته لا من حيث [illegible] ويلزم من انقسام المحل انقسام الحال
الحال اذا كان [illegible] من حيث ذاته لا من حيث [illegible] فالصورة المعقولة
على ذلك التقدير يكون منقسمة [illegible] في التحقيق [illegible]
لا يكون الصورة المعقولة [illegible] مجردة عن العوارض [illegible] المقدار والوضع
قد عرض له الوضع والمقدار [illegible] فيلزم تركب الصورة المعقولة
من اجزاء غير متناهية [illegible] غير متناه [illegible]
[illegible] الى غير النهاية [illegible]
وتركيب من اجزاء غير متناهية [illegible]
كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا [illegible]
هو كذلك [illegible] معقولا [illegible]
كان ذلك [illegible] يصح ان يكون معقولا [illegible]
كل ما يصح [illegible] الحكم عليه بالوجود والوحدة [illegible]
[illegible] المعقول [illegible]
[illegible] يصح ان يكون معقولا [illegible]

المعقول آخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا
قائما بذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد في
الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم تتوقف على المقارنة في
العقل فان صحة المقارنة المطلقة مستعدة المقارنة المطلقة ومستعدة المقارنة
المطلقة التي هي اعم من المقارنة التي في العقل متقدم على المقارنة الخاصة المتقدمة على المقارنة
في العقل والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة
على المقارنة في العقل فلا تتوقف عليها والا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة
غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في العقل بان يحصل مجردا قائما بذاته يكون صحة
مقارنته المطلقة التي لا تتوقف على المقارنة بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل
وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنته للغير بحلوله فيه او حلولهما في ثالث
والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلثة فاذن تعين ان يكون مقارنته بان يحل فيه المعقول
بالنسبة الى الثالث انه وهي صحة مقارنة للمعقول مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل
فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بذاته انه يصح ان يقارنه معقول آخر مقارنة الحال
للمحل وهو المعنى بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد القائم بذاته مقارنة الحال للمحل
فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله
لذلك الغير يستلزم امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقله
الغير يستلزم صحة امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة امكان ... يمكن ان يعقل انه تعقل
الغير وتعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان التعقل العقلية يستلزم تعقل المحكوم عليه
ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا دائما لذاته لان تعقله لذاته اما حصول نفسه
او حصول صورة منتزعة منه والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله حصول نفسه
وانما حاصل لا غيبة له فيكون التعقل دائما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل فعلم ان الاستلزام
التجرد صحة المعقولية اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله المستلزمة لصحة
المصاحبة اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارنه معقول آخر وقوله المطلقة

محذوف تقديره وعرض عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعة عن تعقل كما هو
بان كنه ذاته مما يمتنع ان يكون معقولا لغيره ... ان يكون بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته
مطلقا وثانيها انه تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كان المقارنة
المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع لم لا يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة في
ضمن هذه الخاص فقط عن المقارنة في العقل الا ان صحة المقارنة موقوفة على هذه المقارنة
الخاصة بل ان ذات المجرد بحسب التقبل الا بنوع المقارنة الخاصة عن المقارنة العقلية ...
ما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة العقلية ... امتناع تعين صدق المقارنة
المطلقة بالنسبة الى الاقسام الثلثة فيلزم الخلاف بينهما وهذا الدليل ... المقدمة
ثالثها قيل توقف صحة المطلق المقارنة على هذه المقارنة الخاصة للذات انها بالعارض ...
احد المتقارنين موجودا قائما بذاته فلا تجد جهة التوقف فلا دور حيث ان توقف صحة مطلق
المقارنة على المقارنة في التعقل الغير سبيل ذاته بل العارض ... احد المتقارنين
امر موجود قائم بغيره فلا تجد جهة التوقف فلا دور ورابعها انه لم يجوز ان يكون
حاصة بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه ان يعقل ذاته ... كونه
الا ان يكون نفسه لا غيبة لها كما لا يخفى ومنها القدرة وتغاير الطبيعة والنزاع في مقارنة
الشعور والقدرة بمعنى التابع اي ... النفي بنية القدرة ... علة وفي
الاثر والمؤثر اما ان يكون مصدر الفعل واحد او الافعال كثيرة وعلى التقديرين اما بالقصد
والشعور او لا بالشعور و هو ان يكون مصدر الفعل الواحد بالقصد والشعور وهو النفس
الفلكية والثاني ان يكون مصدر الفعل واحد من القصد والشعور وهو الطبيعة والثالث
ان يكون مصدر الافعال الكثيرة بالقصد والشعور وهو القوة الحيوانية والرابع ان يكون مصدر الافعال
كثيرة لا بالشعور وهو القوة النباتية فالقدرة تغاير الطبيعة بالشعور لان تاثير القدرة بال
شعور وتاثير الطبيعة بلا شعور وعند بعضهم في القدرة مع القصد والشعور اخص فعلى هذا
فعل القدرة مختلفة يكون الافعال المختلفة والقوة الحيوانية تكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها
القصد والاختلاف والطبيعة لا يكون قدرة بشيء من التفسيرين وكذا على الاول النفس الفلكية

قدرة بالتغير الاول وحيث انه بعد الثاني بالعكس فبين التغيرين عموم من وجه فان قيل القدرة
الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ الاشعري فلا يظهر حينئذ ثمرة التغيرين وجه بان ليس المراد التأثير
بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شأنها التأثير والايجاد وعلى هذا يخرج بها الارادة حيث قال القدرة
صفة وجودية [illegible] والاختيار بها على وجه [illegible] قامت به الفعل
والاكثر على ان القدرة الحادثة [illegible] لم تؤثر لو توقع متعلقها بالقدرة [illegible] وبهذا اندفع
ما [illegible] فعل العبد بقدرته عليها هو مذهب المعتزلة او بغير قدرة العبد [illegible]
وذهب ابن جهم مع الفرق الضروري بين حركة المرتعش والبطش [illegible] السقوط والنزول الاختياري
انا قاطعون بوجود [illegible] الترجيح والتخصيص في التأثير ولا امتناع في طلب الاثر بالفعل في النزاع
في ان [illegible] التأثير [illegible] القطع والقدرة [illegible] المغايرة فان
بعض ان [illegible] مغايرا لاثر الارادة فان [illegible] كيفية [illegible] بين الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة [illegible] من جنس [illegible] الكيفيات الاربع فيكون اثره [illegible] من جنس الكيفيات واثر القدرة ليس
من جنس [illegible] الكيفيات الاربع فالقدرة [illegible] المزاج [illegible] نظر لان التأثير [illegible] يكون لم يؤثر
مغاير [illegible] وتعارض الطبيعة والمزاج [illegible] الشعور والمغايرة [illegible]
وصحة الفعل [illegible] القدرة [illegible] صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل [illegible] الذي يصح
الفعل والترك [illegible] بالنسبة [illegible] الفاعل لا الفعل في نفسه ممكن يصح [illegible] القدرة
ممكنا صحيحا والامر بالعكس [illegible] انما وجد ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين
اختلفوا في ان القدرة [illegible] متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين
على السواء واختار المصنف [illegible] لان [illegible] الذي يصح به الفعل والترك [illegible] نسبته اليهما [illegible]
الا ان [illegible] الى انها تتعلق بطرف واحد لان القدرة عنده مع الفعل لا قبله [illegible] فلا تتعلق
بالضدين والا لزم اجتماعهما [illegible] القدرة المتعلقة بهما [illegible] قال الامام الرازي
القدرة تطلق على القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة [illegible] الضدين
حصل ذلك الضد [illegible] الى ارادة الضد الاخر حصل فيه ذلك الضد الاخر [illegible] ولا شك [illegible] النسبة
هذه القوة الى الضدين على السواء [illegible] يطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التأثير [illegible]

بلغ

الله

انها لا تتعلق بالضدين والا لاجتمعا في الوجود [illegible] بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور
الاخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدور الاخر
المخالفة فان حضور [illegible] كل مقدور انما [illegible] وجوده [illegible] المقدور [illegible]
الاخر لان القدرة المتعلق به شرط لوجوده [illegible] غيرها ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة
المستجمعة لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها لا تتعلق بالضدين ولعل المعتزلة ارادوا بالقدرة
القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين [illegible] عليه [illegible]
بان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ الاشعري فكيف يصح [illegible] انه اراد بالقدرة
القوة المستجمعة لشرائط التأثير [illegible] تقدم [illegible] التكليف [illegible] والثاني في لزوم احد
المحالين لولاه [illegible] القدرة [illegible] الفعل [illegible] مذهب المعتزلة [illegible]
الى الاول واختار المصنف مذهب المعتزلة [illegible] بوجهين الاول انه لو لم يكن قبل
الفعل لكان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر [illegible] بالاجماع فالمقدم مثله
الملازمة انه لا يكون الا [illegible] حال الكفر [illegible] الكافر [illegible] والتكليف بغير المقدور غير
واقع [illegible] التكليف [illegible] القدرة وكونها مع الفعل [illegible]
لان القدرة [illegible] الفعل [illegible] المعدوم حال [illegible] الموجود [illegible]
الفعل [illegible] حال [illegible] الفعل [illegible]
[illegible] العدم [illegible] الموجود [illegible] اللوازم [illegible] القدرة [illegible]
مع الفعل [illegible] لو لم [illegible] القدرة قبل الفعل [illegible]
احد المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى [illegible]
والثاني [illegible] تكليف الكافر [illegible] في الحال بايقاع الايمان [illegible]
الحال فانه [illegible] الكفر [illegible] القدرة [illegible] الايمان [illegible]
لم يكن مكلفا به [illegible] التكليف [illegible] فالتكليف [illegible] القدرة [illegible]
شرط [illegible] التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور [illegible] التكليف
به معدوم [illegible] زمان وجوده وانما [illegible] القدرة [illegible] التكليف [illegible] التكليف

التكليف

بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان تحصيل الآخر لا بد بذلك التحصيل حتى جاز ان يتميز

حال القدرة فاندفع ما تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بانه يلزم عدم العصيان اذ التكليف قبل الفعل

لعدم القدرة فلا عصيان ومع الفعل لا عصيان ايضا لانهم لا يقولون بعلم التكليف قبل القدرة

اقول عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فلا امتناع [illegible]

بالفعل حال وجوده محتاج الى القدرة وما يتوهم من انه يلزم ان يحدث الحادث حال كونه موجودا

فجوابه انه احداث الحادث باحداث آخر وان كان الموجود بايجاد آخر كما ذكر [illegible] انه

بان كلامنا في قدرة العبد وعلم بذلك ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل ليرد علينا

حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم بل قدرة الله تعالى قديمة واما تعلق حادث مقارنة

للافعال الصادرة عنه او [illegible] الاشاعرة على ان القدرة [illegible] احدهما

عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون

القدرة والمعلول بدون العلة وانه محال واجيب عنه اما اولا فبالنقض بقدرة الله تعالى [illegible]

فان العرض [illegible] على صفاته ولان صفاته ليست مغايرة لذاته تعالى عند الاكثر [illegible]

الكلام في المعاني لا في اطلاق الالفاظ واما ثانيا فبالحل وهو ان لا نسلم ان العرض لا يبقى

زمانين ولو سلم فلا نسلم وجود المعلول بدون العلة [illegible] امثالها لا انه موجود بدون

مقارنة القدرة بل [illegible] فلم يتخلل بينهما زمان ثم لو سلم فنقول ان

ينعدم القدرة وتكون مثلها فيكفي لها [illegible] تجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل [illegible]

هذا الاخير [illegible] وجود المقدور [illegible] اما القدرة الباقية فيعود المحذور [illegible]

يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الرازي والاخرون لا [illegible] ان القدرة الحادثة [illegible]

لو كانت قبل الفعل [illegible] ممكنا لكنه محال لانه يلزم في فرض وقوعه اجتماع

النقيضين [illegible] الفعل موجودا معدوما [illegible]

انه لا يمكن [illegible] سابقة على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له [illegible]

لنقض بالقدرة القديمة فان قيل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود

تعلقها [illegible] القدرة القديمة تعلقها [illegible] ومقدورية الفعل انما يجب في زمان

القدرة اقول فيه بحث لان ذلك في القدرة الحادثة وهو ان يكون بنفسها موجودة قبل الفعل

وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق معنى قولهم حصول الفعل قبل وقوعه

فانه يراد به معنيان الاول ان حصول الفعل في زمان قبل وقوع الفعل لكنه مشروط بشرط

كونه قبله والثاني ان حصول الفعل في زمان قبل زمان حصول الفعل لكنه غير مشروط بشرط

كونه قبله [illegible] والاستحالة في المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية بمعنى حصول الفعل

القادر [illegible] يلزم وجود الفعل في ذلك الزمان وصدق [illegible] يلزم [illegible] مع

فرض كونه ذلك الآن قبل الفعل مقارنا للعدم فيكون هذا المجموع محالا [illegible] الفعل

ممكن في ذاته قطعا فلا يضيف الامتناع الذاتي بل الامتناع بالغير وذلك لا ينافي تعلق

القدرة به والمعنى الثاني غير صحيح فانه يمكن ان يزول عن ذلك الآن وصف كونه قبل زمان

وقوع الفعل ويحصل بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين

وهذا كما في قعود زيد [illegible] اذ يمتنع كونه قائما قاعدا معا [illegible]

زمان قيامه اذ يمكن ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود ولا يتحد وقوع المقدور

مع تعدد القادر اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد [illegible] كل واحد منهما مستقل

بالقادرية والدليل عليه ما مر في امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد

بالشخص واما [illegible] اذا كان كل واحدة من القدرتين مؤثرة واما من زعم ان القدرة

قد تكون كاسبة لا مؤثرة فقد جوزوا اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد

فيقع بهما معا كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوزوا اجتماع مؤثرتين لما ذكرنا ولا

كاسبتين لان الكسب [illegible] القدرة الكاسبة [illegible] تعلق [illegible]

خارج عن محلها فلا [illegible] زيد على فعل عمرو ولا [illegible] فعل واحد [illegible]

من الآخرين [illegible] فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد

شخصي [illegible] ولا يتحد وقوع المقدور ولم يقل ولا يتحد المقدور لما اشتهر عندهم من انه يجوز [illegible]

لمعلول واحد بالشخص علتان مستقلتان [illegible] اذا وقع [illegible] بواحدة منهما امتنع ان يقع بالاخرى [illegible]

وقوع المقدور الواحد بالشخص [illegible] قادر واحد [illegible] وانا قلنا لما اشتهر عندهم [illegible] المنع

على المقدور الواحد قادرين اذا وقع باحدهما استحال ان يقع بالآخر وقد مر شرحه وحاصله انه [illegible]
سيقوم بالفعل علة ولا استبعاد في تماثلهما اي في تماثل افراد القدرة فذهب طائفة الى ان القدرة
يستبعد ان تكون متماثلة لانه يمتنع ان يجتمع قدرتان لقادر واحد على مقدور واحد بعينه [illegible]
من دليل امتناع اجتماع علتين مستقلتين واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون
قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور آخر والا لكانت كل واحدة من القدرتين مماثلة
قدرته على كل واحد من ذينك المقدورين فيلزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة عليه من
شخص واحد وهو محال [illegible] هذا المذهب [illegible] ولا استبعاد في تماثل القدرتين لان حال
القدرتين في القادرين فيجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصي ولم يلزم [illegible] وقوعه بها
قياس ما هو قدرة في القادرين لا يتأتى اذا جاز تعلق قدرتين متماثلتين من قادر واحد من
قادرين بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا الآن
مثلا جاز وقوعه فيه بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما معا
واحد وقد حكمتم باستحالته لانه يجوز اذا جاز وقوعه باحديهما في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى
وحدها بدلا عن الاولى [illegible] لا يقع بالاولى ويقع بالثانية بدلا عن الاولى فلو وقع [illegible]
وذلك اما بالاولى وحدها او الثانية فاذا وقع باحديهما استحال ان يقع بالاخرى وقد تقدم [illegible]
العجز يقابل العدم والملكة اختلفوا في ان العجز عرض وجودي يقابل القدرة ام هو عدم القدرة
عما من شأنه ان يكون قادرا فذهب الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم
من المعتزلة الى الثاني واختاره المصنف [illegible] لهم اثبات كونه عرضا التفرقة الضرورية
بين الزمن والممنوع من القيام فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وبين كونه
ممنوعا من القيام وما هي الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذا الوصف في الممنوع
ولا بد منهم ان يجعلها عائدة الى عدم القدرة في الزمن موجودة في الممنوع فان قيل
الممنوع اما ان يكون قادرا على الفعل على تقدير ارتفاع المانع والزمن ايضا كذلك فالحكم بان احدهما
قادر دون الآخر تحكم قلنا [illegible] الممنوع [illegible] وصفاته [illegible]
[illegible] بخلاف الزمن فانه [illegible] المصنف في نقد المحصل

٢

لان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء ويكون القدرة
عدمية [illegible] عدم الآفة وان فسرت القدرة بانها كيفية تعرض عند سلامة الاعضاء وهي [illegible]
هو علة لرجل العجز عبارة عن عدم تلك الكيفية كان القدرة وجودية والعجز عدميا ولذلك [illegible] العجز [illegible]
للمرتعش [illegible] الا ان ما ينشأ [illegible] الاختيار [illegible] وجودي [illegible] الاشعرية ذهبوا
الى هذا المعنى [illegible] وجوديا [illegible] والخلق مع القدرة [illegible]
احكام القدرة والخلق فان القدرة صالحة للضدين [illegible] والخلق لا يكون صالحا
لان يقع بها الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط [illegible] الخلق ملكة للنفس يصدر بها
عنها افعال بلا روية وفكر [illegible] الاحكام [illegible] فالخلق [illegible]
احكامهما فان النفس قد [illegible] بخلاف الخلق [illegible] ذكره [illegible]
للقدرة [illegible] وذلك [illegible] الضدين [illegible]
صالح لذلك [illegible] فان [illegible]
والخلق [illegible] اجتماعهما في محل واحد [illegible]
[illegible] اجتماعهما في محل واحد [illegible]
لا [illegible] اجتماع [illegible]
[illegible] التضاد [illegible] لتغاير [illegible] امتناع
هو اجتماعهما في محل واحد [illegible] الآخر [illegible] الامتناع [illegible]
الانفعالية [illegible] اللذة والالم [illegible] الكيفيات النفسانية اللذة والالم [illegible]
الوجدانيات [illegible] ادراك الملائم من حيث هو ملائم
والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر [illegible] الملائم [illegible]
[illegible]
الاشياء [illegible] من حيث هو ملائم [illegible]
[illegible] من حيث [illegible]
ملائم بل [illegible] من حيث [illegible]

من حيث انه منافر وهذا ايضا ظاهر فائدة قيد الحيثية في تعريف الالم فبما ذكرنا ظهر ان كلا من اللذة

والالم ادراك مخصوص من حيث انه ادراك لمخصوص من الملائم في اللذة والمنافر في

الالم وان هذا المعنى يتصور بوجوه وما اعترض من ان الادراك مختصا بالاضافة [illegible] الملائم

والمنافرة بالقياس الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد تقتضى احد الملائمة في شيء فليعد [illegible]

ملائما [illegible] تقتضى المنافرة [illegible] هذا المعنى

ان يتصور ويختلف بالقياس اى يختلف اللذة والالم بالقياس الى المدرك [illegible]

[illegible] ذكر الامام الرازي [illegible]

[illegible] باللذة [illegible] الملائم لكنه [illegible] اللذة

نفس الادراك [illegible] المعلومة [illegible]

[illegible] الالم [illegible]

[illegible] الطبيعية [illegible] المزاج [illegible]

[illegible]

الملائم [illegible] التعريف [illegible]

[illegible] اللذة [illegible] الحالة الطبيعية [illegible]

[illegible] الالم [illegible]

[illegible] اللذة [illegible]

فاذا [illegible] الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت [illegible] اللذة

[illegible] اللذة ودفع الالم [illegible]

دفع الالم فانه قد يحصل اللذة [illegible]

[illegible]

[illegible] الالم [illegible] اللذة [illegible]

[illegible] الشوق [illegible]

[illegible] اللذة [illegible]

الحالة

اى الالم الطبيعية الى الحالة الطبيعية [illegible] اللذة عن

[illegible] الالم [illegible] الموجود [illegible]

الالم اللذة [illegible]

[illegible] العبارة [illegible] اللذة [illegible] الحالة الطبيعية [illegible]

[illegible] تفرق الاتصال [illegible]

[illegible] تفرق الاتصال [illegible]

[illegible] تفرق الاتصال [illegible]

[illegible]

[illegible] التفرق [illegible]

التفرق [illegible] التفرق [illegible]

[illegible] بالتفرق [illegible]

[illegible] الامام الرازي [illegible]

[illegible] الالم [illegible] تفرق الاتصال [illegible]

الالم [illegible] تفرق الاتصال [illegible]

[illegible] الالم [illegible]

[illegible] تفرق الاتصال [illegible]

[illegible] التفرق [illegible]

[illegible] التفرق [illegible]

التفرق [illegible] الالم [illegible] التفرق [illegible]

[illegible] التفرق [illegible]

[illegible] التفرق [illegible]

[illegible]

[illegible]

لتفرق الاتصال [illegible] الالم [illegible]

[illegible] الالم [illegible]

تفرق الاتصال وليس كذلك بل هو انما يحصل بسبب طبيعته من سوء مزاج مختلف اقوى تأثيرا من الحرارة
العظيمة ومنها ان التفرق ان رفع الاتصال وهو عدمي فلا يصلح علة للالم الوجودي وجوابه ان
التفرق ليس عدم الاتصال بل هو حركة الاجزاء عن بعض فلا يكون عدميا اقول وكونه قال ومن
يجوز ان يتقيد به امر في الخارج ويكون ذلك الامر سببا للالتفات هو سببا الامر وجودي قال
الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم امران احدهما التفرق الاتصال على ظاهره وكان المقصود ان الم
هذا المعنى بنفسه وقد يستند الالم الى التفرق وثانيهما سوء المزاج المختلف فان سوء المزاج قسمان
متفق ومختلف فالمتفق هو الذي يحصل في جوهر العضو ويبطل عنه المزاج الطبيعي بحيث يصير
كان المزاج الطبيعي والمختلف غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرج عن الاعتدال والملائم
من نوع هو سوء المزاج المختلف فانه الايلم وعليه لمن انه وهو لما الا انه يحصل ان حرارة المدقوق
اكثر من حرارة صاحب الغب ولهذا يذبل الاعضاء المدقوق مع ان حرارته غير محسوسة وحرارة
الدق فان صاحب الغب يحس بها كثيرا شديدا ويضطرب اضطرابا وهو لم اكثر من حرارة الحمى
فهو لان الاحساس انما يكون بالتغير فما بين الكيفية الحاصلة وكيفية المحسوس فيجب الاتفاق بين كيفية الاصل
تأثير الاحساس من المحسوس لانه لا يكون احساس يكون مشروطا بالتأثير فاذا عدمت الكيفية المنافرة
في العضو وزال الكيفية العضو الاصلي كان في سوء المزاج المتفق فلم يحس بكيفيتان متنافيتان فلم
يكن فعل وانفعال فلا احساس فلا الكيفية المنافية فلا تكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية
الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة والاحساس المنافي الذي هو الالم
ولذلك كانت الحمى اذا استمرت زمانا ضعف الشعور بها مقدر ما اذا حال استقرارها
قبل الاتلاف بين كيفية المحسوس وبين كيفية الحاس فيضعف التأثير والاحساس حين ما يعلم
بتلك المحسوسات المنفرة لحصول الموافقة بين كيفية الحاس وكيفية المحسوس ولذلك كان الداخل
في الحمام يستسخن هواءه اولا ثم يستبرد ويتاذى في ذلك لمخالفة كيفية بدنه كيفية هواء الحمام ثم
اذا لبث فيه قليلا استقر فيه هواء الحمام وتسخن بدنه بكيفية بدنه موافقة لكيفية هواء
الحمام لا ادعى لا يدرك تسخن هواء الحمام وكل منها اي من اللذة والالم حسي وعقلي وهو لي
العقلي اقوى كما انه ان كل من اللذة والالم ادراكا والادراك اما حسي او عقلي كان العقلي

لمتفق منهم

اللذة

في اللذة والالم انقسم بقسمين حسية وعقلية الحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة
تتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانه اثر عند العقلاء فان
من غلبته بالوهم امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض عليه مطعوم شهي فرفضه لما يقاسيه
من لذة الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة العقلية اقوى منهما جميعا فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت
الادراك والمدرك فان المتعلق المدرك كلما كانت في نفسها اقوى واشرف كانت لذتها اتم واقوى
كما كان لذة العين الصحيح من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك كلما كان اقوى كانت اللذة
اكثر كما ان العاشق اذا كان ادراكه للمعشوق من مسافة اقرب كانت لذته اكثر وكذلك المدرك كلما كان اشرف
كان اللذة فيه تتم فظهر ان المعشوق المنظور كلما كان احسن كانت لذته برؤيته اكثر ولما كانت
القوة العقلية اشرف من القوة الحسية لانها مجردة عن شوب القوى المادية فادراكاتها اقوى لانها
تنفذ في باطن الشيء وادراك القوى الحسية بالالات وتصور مدركات العقل اشرف لانها مجردات
عن الشوائب المادية ومدركات القوى ماديات مشوبة بالشوائب والالم كمثل اللذة العقلية اقوى من
سائر اللذات بناء على هذا القياس حال الالم وعنها الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة
وهما يونان من العلم بالعرض الاعم ذهب كثير من المعتزلة وتابعهم المصنف الى ان الارادة اعتقاد النفع بجواز
كان نفعيا او بغيره وقالوا انه يتبعه قدرة القادر الى الطرف المقدور وان فعله وتركه سوية فاذا
اعتقد نفعا في احد طرفيه ترجح هذا الطرف عنده وهذا هو الاعتقاد داعي العقل ومنعه عما
لو فعله من وقوعه لجاز منهم الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى بالداعي الى الفعل او الترك وبالاولى
راحة من اسم اعتقاد النفع كما ان الكراهة تقابلها فى كل اعتقاد والضرر وذلك الاعتقاد يجب
نفعا عند شرع ولا ينفع الا اذا صدق حتى يتبع هذا الاعتقاد ويرد هذا بانا نجد بعد اعتقاد
النفع او ظنه ميلا يتبع الفعل او غيره ومن لم يتفق بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او غيره او
لم يكن هناك مانع يقاومه ومعارض بما ذكر من الميل الى تحصيل ما لا يقدر على تحصيله فلا اشتر
قدرته مادة كالشوق الى الجنة فلا يميل اليه الا في القادر القائم المقدور فلا يقال الاعتقاد
المذكور في الانسان وهذا الالم الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او بيان ظن وفلا يمكن
منهم الا ان يقال ان الحكم في نفسها في الحال بمعنى ان الشيء اذا تحقق لدفع الحاجة تستلزم

ولا اقتضاء الى النجاة من كل واحد منهما بارادته ولا يتوقف في ذلك ترجيح احدهما لنفع يعتقده
فيه ولا على سبيل التخيير بل يرجح احدهما على الاخر بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة ان [illegible]
بلا مرجح لا يختار بسببه احدهما بل يختار بادر سؤال النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه بتقرير
السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان من الماء متساويان في جميع الوجوه فانه يختار احدهما
بلا داع يرجحه في اعتقاده على الاخر وكذلك الجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه
فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه والمخبر ادعوا الضرورة بان من يشعر عنده الطرفان لا
يرجح باختياره احدهما على الاخر الا لمرجح يختص بذلك الطرف [illegible] الاستواء الا متصورين [illegible]
وقالوا الارادات [illegible] من جميع الوجوه في الامثلة المذكورة ممنوع ولا يلزم من فرض التساوي وقوعه [illegible]
في هذه الصور المفروضة من غير مرجح بحسب الاعتقاد اذ لولاه لم يحصل شيء منها [illegible] الشعور
بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الامثلة المذكورة صارت بسبب عدم الشعور [illegible]
لاجل ذلك لا يعرف [illegible] لان ان كان الشعور بالمرجح [illegible] قالوا اذا فرض شعور
الطريقين في النجاة فانه بطبعه يقتضي سلوك الطريق الذي على يمينه لان القوة في اليمين اكثر [illegible]
في [illegible] الضعيف [illegible] الشعور [illegible] التقدير [illegible] اولى
البحث [illegible] الفروق والمعارضة بالفروق [illegible] الشيخ الاشعري [illegible] المعتزلة [illegible]
الشر [illegible] ان الضدان [illegible]
اما الملازمة [illegible] واما بطلان اللازم فلانهما
لو كانا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر [illegible] وكذا ان كانا متخالفين لجاز اجتماع
كل منهما مع ضد الاخر لان هذا شان المتخالفين كالسواد والحلاوة فانه يجتمع مع ضد [illegible]
هو الحموضة فيلزم اجتماع ارادة الشر مع ارادة ضده لان ضد كراهة [illegible] ارادة الضد [illegible]
المتعلقين بالضدين متضادان [illegible] اجتماع ارادة الشر مع كراهته لان ضد ارادة
الشر [illegible] بان اللازم ان اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الاخر جائز اذ [illegible]
وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم [illegible] واحد [illegible] فاجتماع كل مع
ضد [illegible] اجتماع الضدين [illegible] مراد [illegible]

لكنه [illegible]

على السوية او مع ترجيح احدهما [illegible] راجح والغير [illegible] امرا [illegible] حيث يعتقد
فيه نفع [illegible] مكروه [illegible] يعتقد فيه ضرره [illegible] الارادة عند الشيخ [illegible]
المختصة [illegible] المقدور [illegible] بعد التغيير [illegible] بالضدين ولا اجتماع
الكراهة [illegible] اعتقاد النفع [illegible]
شرط الارادة [illegible] الشعور [illegible]
كراهة [illegible] المراد [illegible] الشعور بالضد [illegible] النفس
كراهة الضد الشعور [illegible]
هذا [illegible] الارادة [illegible] الشعور [illegible] عدم الشعور
بالضد [illegible] الشعور [illegible]
[illegible] الشعور [illegible] الارادة [illegible]
وعدم الشعور [illegible] بالتغاير [illegible] الاستلزام [illegible]
الى [illegible] الشعور [illegible]
[illegible] المتعلقين بالضدين متضادان [illegible]
بالضد [illegible] الشعور [illegible] الضدين [illegible]
على [illegible] الارادة [illegible] الشيخ [illegible]
[illegible] اللازم مع التقابل [illegible] الارادة والكراهة [illegible] المتعلقين
الى [illegible] المتقابلين [illegible] المتقابل [illegible]
لا [illegible] المتقابل [illegible] الشعور [illegible]
[illegible] الصحيح [illegible] الارادة [illegible]
بالبال [illegible] الاتيان [illegible] بالبال [illegible]
وذلك [illegible] العقل [illegible] المنع [illegible] الضد [illegible]
فان [illegible] المنع [illegible]
[illegible] الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد [illegible]

ثم الحكماء واهل السنة اتفقوا على ان ارادته تعالى اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه اوجبت الارادة
لزوم وجود ذلك الفعل ويمتنع تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين
بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب حصول المامور به كما في العصاة واما ارادة احدنا
اذا تعلقت بفعل غيره فانها لا توجب ذلك الفعل اتفاقا واذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها
لا توجب ذلك الفعل عند الاشاعرة والا لكانت مقارنة له ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة
من متاخري المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء المعتزلة ايجابها
للمراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اى القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال الايجاد
للفعل لا عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم يوجب المراد فانه قد يتقدم العزم على
الفعل فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الطرفين بعد
التردد فيهما والعزم الذى هو مجرد التوطين يقبل الشدة والضعف ويتصور فيه اشياء قبل بلوغه الى درجة
الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل
الى ان يتحقق جزما بانه يستعقبه الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وجاز ان يقع بعد ذلك زوال الجزم
لزوال شرط من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعده اصلا واذا لم يكن ذلك
التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذى لم يبلغ اولى بعدم الايجاب فقولا [illegible] بهذه الارادة
متقدمة على الفعل بازمنة هو العزم ولم يجوزوا كونها موجبة والارادة المقارنة له هي القصد وجوزوا
ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها وعلى هذا القياس حال
الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل والى ما ذكرناه من تعلقه وتغايره بحسب ربما بالنسبة الى الفاعل وغيره
يعني ان الارادة والكراهة تتغايران باعتبار ما بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد
اما اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق واما اذا كانت حادثة فبالخلاف على التفصيل الذى
ذكرناه وارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد واما اذا كانت حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت
قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل وقد يتعلقان
بذاتها بخلاف الشهوة والنفرة فيغير ان الارادة مغايرة للشهوة التى هي توقان النفس الى الامور المستلذة
لان الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل باللذات واذا ذكرت

متعلقة

متعلقة بنفسها كانت مغايرة للارادة كما قيل لمريض ما تشتهي فقال ان اشتهي ان لا اشتهي
وكذا الكراهة مغايرة للنفرة لانها قد تتعلق بنفسها دون النفرة وقال صاحب المواقف انما
فسرت الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد النفع
في ان يعتقد النفع في فعل او في ميله اليه نفعا ثم يميل الى ذلك الاعتقاد دونما تبعه واما
اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يكون تعلقها بنفسها الا ان اريد بها
ليست مقدورة له والا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وكذا الى ما لا يتناهى
اللهم الا ان يذكروا هذا الفرق على تقدير افراد الاستدلال بانا على الارادة فان العلماء بنا
على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المعدومة هل يمكن مرادة للعبد بارادة اخرى ام لا
اوجبه الاشاعرة اذ لا مخلوق غيره فاعل حق وعالم بها ذكره الامام الرازى وقال الجبائي
كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى لما مر من لزوم التسلسل واعترض عليه بان كون الارادة
مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا يقتضي كون متعلقها مقدورا اذ يجوز ان يكون متعلق
تعلق بالمقدور وغيره من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة
الحيوة والموت بعد اخرى وهو مثل ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه يكون غاية الكراهة فيريده
ويشتهيه من جهة ويشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل
واحد من الارادة والشهوة بدون الآخر فقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه
الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة بدون الكراهة
المقابلة للارادة وفي [illegible] بالعكس الا انهما قد يجتمعان في النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا
في [illegible] الكيفيات النفسانية [illegible] يتوقف الى الحيوة ومن شمة تقتضي
الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا عندنا والتفصيل [illegible] الحق على
ما هو راى المعتزلة لا احتراز [illegible] سبب القوة المحركة [illegible] وكان هذا هو المراد
بالاول قوة الحس والحركة [illegible] قوة تتبع اعتدال النوع وتنتفى عن سائر القوى الحيوانية
للمدركة والمحركة عن اعتدال النوع على ما [illegible] لكل نوع من المركبات العنصرية
خاصا هو مبلغ الامر بالنسبة اليه اذا خرج عن ذلك [illegible] لم يكن ذلك النوع فاذا

فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان وفاض عليه قوة الحيوة فانبعث منها في الروح

تالي الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فيكون الحيوة مشروطة

باعتدال المزاج ومبدا لقوتي الحس والحركة فتغايرهما بالضرورة وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها

في النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدا القوة الحس والحركة اعني بها وان

الغاذية في النبات والحيوان في الحقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك الحيوة مغايرة هذه لها وقد

يستدل على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية والتنمية الحيوانية بان الحيوة موجودة

في العضو المفلوج وفي العضو الذابل ولا شيء من القوتين فيه اما الحس فظاهر واما التغذي فكالمفلوج وفي

المفلوج ومن غير اغتذاء في الذابل وعورض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدل

على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان يوجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة

القابل وجواب ان ما يصدر عنه بالفعل انما هو الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باق وما

يصدر عنه بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باق والباقي غير الزائل وردّ بانه يجوز ان يمنع قوة

عن بعض اثارها دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة اليه ذلك البعض فلا بد من البنية فتميز ما كان الحيوة

عندنا مشروطة باعتدال المزاج واشتراطها بالبنية هو البدن المؤلف من العناصر لان المركب لا

يتصور الا بالتاليف من العناصر على ما مر وحقيقة الحيوة انه الروح الحيواني وهو جسم لطيف بخاري

يتكون من لطافة الاخلاط وينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب

يسري باثره من عند المتصلة مشروطة باعتدال المزاج النوعي والبنية والروح الحيواني والمدبر للاعضاء

ذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ما ثبت بالدليل من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء

وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لسدة او شدة ربط يمنع نفوذه

فيه وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا بشيء مما ذكر فقطع

بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسيط بل في الجزء الذي لا يتجزى واستدلوا على امتناع كون الحيوة

مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت بها فاما ان يقوم بالجزء من اجزاء البنية حيوة وحينئذ يلزم قيام

العرض الواحد بالكثير من حيث هو كثير واحدا وما ان يقوم بكل جزء حيوة وح اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا

بالقيام بالاخر فيلزم الدور او لا فيلزم رجحان مرجح لتماثل الاجزاء وهذا لحقيقة الوجوه

لا يق

لا يقال لم لا يكون الشرط في قيامها ببعض فقط الاسباب ترجح من الخارج فيكون الحي هو ذلك البعض

لا الكل المؤلف وحينئذ يلزم المطلوب لانا نقول الجزء الذي هو محل الحيوة ليس في قيام العرض به محتاجا

الى غيره واحدا وحيوة لكل جزء حيوة ويلزم اشتراط كل بالاخر يلزم الدور فيلزم القيام بالمجموع فلا يلزم الدور

الى او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام الحيوة بالاخر من غير عكس وتماثل الاجزاء يمنع كيف

والاجزاء المتماثلة في الحقائق لا تختلف في الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحقق في

الجزء الاخر وهو ظاهر لانا نقول عليهم قيام الحيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراط

لوجوده بالجزء الاول الذي يتحقق البنية وقابل للموت تقابل العدم والملكة فان الموت

زوال الحيوة عما اتصف بها كالعمى الطاري بعد البصر لا المطلق العمى فلا يكون عدم الحيوة

عن الجنين موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا مقابلا للحيوة تقابل العدم والملكة وقيل

كيفية وجودية تضاد الحيوة وعليه اكثر المتكلمين لما ذكره المفسرون ان الموت خلق

انهما امر لا يقتضي زوال الحيوة عن الجسم من غير موجب وحجتهم بالقيد الاخير عن القتل

وحمل الفعل على الكيفية المتضادة على ان الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد

بالتاثير على ما هو المعقول لكان من زمن تغيير الاثر الا الموت وقد يستدل على كون الموت

وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة ليبلوكم فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب

بان الخلق هو الايجاد التقدير وهو يتعلق بالوجود والعدم جميعا او الاعدام والملكات

بسبب الموت على حذف المضاف اي قوى الامور العدمية وقد يحذف بعد ان لم يكن نعر

تعريف الشيء بما بعده كما في غير متحققة بها كالعمى فان احد العدمين غير الحيوان فكان

بجر اخذ من الموارد التي يلحق بالموت من الكيفيات النفسانية الصحة والمرض

القوى على ما ذكر الشيخ في الفصل الاول من القانون ملكة او حالة يصدر عنها الافعال

المفعال في الموضع الكامل وليس تحولا ولا يزول طلبه في التمهيد بل للشيخ على العرض

الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة والتخصيص بالراسخ

زعم البعض على ما قال في الشفا انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنها الافعال

الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير مؤوفة فا مره ما هو صحيح بالاتفاق وانا

قدم الملكة على الحال في الذكر مع أن الحال متقدمة عليها في الوجود حيث يكون الكيفية أولا حالا ثم
يصير ملكة لأن الملكة أشرف من الحال ولأنها أغلب في العقو[illegible] وقال الإمام إنما لم يقع خلاف في كونها
[illegible] بخلاف الحال وهذا التعريف يتناول صحة الإنسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الإمام من أن [illegible]
[illegible] النبات أيضا وهو ما ذكره [illegible] في الحد [illegible] الهضم والتغذية والتنمية وغير ذلك [illegible]
الحال والملكة إنما يكونان من الكيفيات النفسانية المختصة بذوات الأنفس الحيوانية [illegible]
[illegible] هذا [illegible] في تعريف الشفاء [illegible] إلا أن يراد بالملكة والحال [illegible] وغير [illegible]
الكيفية وأما ما ذكره في موضع آخر من القانون من أن الصحة هيئة يكون بها بدن الإنسان في مزاجه
وتركيبه بحيث يصدر عنه الأفعال كلها صحيحة سليمة فمبني على أن الصحة المبحوث عنها في الطب
هي صحة بدن الإنسان وإنما جاز تعريف صحة البدن بصحة الأفعال لأن صحة الأفعال محسوسة وصحة
البدن ليست بمحسوسة وتعريف غير المحسوس بالمحسوس ليس تعريفا للشيء بنفسه وأما المرض فقد عرفه
الشيخ بأنه [illegible] مضادة للصحة أي ملكة أو حالة يصدر عنها الأفعال عن الموضوع لها غير سليمة وذكر في
موضع من الشفاء أن [illegible] المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم [illegible] من حيث [illegible]
أو الم وهذا مشعر بأن بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما [illegible] الإمام
هو أنه [illegible] كثيرة [illegible] الأفعال [illegible] المرض [illegible] وكيفية [illegible]
وهو [illegible] الآفات فإن جعل المرض عبارة عن عدم [illegible] الأولى [illegible] تقابل العدم
والملكة وإن جعل عبارة عن [illegible] فبينهما تقابل التضاد [illegible] والإمام
بأنهم [illegible] من المعرفة [illegible] سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال [illegible]
[illegible] الكيفية النفسانية المسماة بالحال أو الملكة أما سوء المزاج فلأنه [illegible] الكيفية
الغريبة [illegible] المزاج [illegible] حرارة [illegible] وكذا [illegible] الكيفية [illegible]
وأما [illegible] البدن [illegible] سوء التركيب [illegible] مقدار أو عدد أو وضع
[illegible] الأفعال [illegible] الحال أو الملكة وكذا [illegible] البدن
البدن [illegible] المقدار والعدد [illegible] الوضع [illegible] الكيفيات المختصة بالكميات
ولا [illegible] الوضع [illegible] وأما تفرق الاتصال فلأنه

عدم [illegible] صحة [illegible] المرض [illegible] الحال أو الملكة [illegible] الكون [illegible]
[illegible] التسليم [illegible] التضاد حقيقة [illegible] المرض إلى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال [illegible]
الكيفية [illegible] الأمور [illegible] باعتبار [illegible] أنها [illegible]
الأنواع [illegible] على [illegible] المزاج [illegible] المحسوسات والفرح والحزن
والغضب [illegible] والخجل والحقد [illegible] النفس [illegible]
[illegible] والغم [illegible] كالفرح [illegible] الروح [illegible]
والحزن [illegible] الروح إلى الداخل [illegible] المؤذي [illegible] الغضب [illegible]
حركة الروح [illegible] طلبا للانتقام والخوف [illegible] حركة الروح [illegible]
[illegible] المؤذي والغم [illegible] حركة الروح [illegible]
[illegible] فلما [illegible] حركة الروح [illegible] الداخل [illegible]
[illegible] الداخل [illegible] حركة الروح [illegible]
[illegible] فرح [illegible] الروح [illegible] الباطن [illegible]
[illegible] الحقد [illegible] المؤذي [illegible]
[illegible] النفس إلى الانتقام [illegible] الانتقام [illegible]
[illegible] بالكيفيات المختصة [illegible]
[illegible] المختصة بالكميات [illegible]
والتقبيب [illegible] والخلقة والمنفصل كالفردية والزوجية [illegible] الكيفيات
المختصة بالكميات [illegible] المتصل [illegible]
والسطح والتقعير والتقبيب [illegible] السطح [illegible] المنفصل كالزوجية والفردية للعدد
[illegible] الجسم [illegible] الكيفيات [illegible] الكيفيات
المختصة بالكميات الخلقة [illegible] مجموع الشكل واللون [illegible]
[illegible] الكيفيات المختصة بالكم [illegible] الأول [illegible]
الكيفيات المحسوسة [illegible] الكيفيات المختصة بالكميات [illegible]

اللون من خواص السطح ويعرض للجسم بتوسط سطحه ملون ولا شك في [illegible] كون الكيفية المحسوسة وكونها
مخصوصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات المختصة بالكم ما
هو قسم منها عن ما لا يكون مختصا بالكم [illegible] لكن الاظهر ان اللون [illegible] ينفذ في عمق الجسم الثاني في الكلام
في الكيفية المفردة اذ لو عرضت تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض كان هناك
قسم لا نهاية لها لانه [illegible] ما اعتبر منها ثناء وثلث ورباع وغير ذلك الى ما لا نهاية مع انهم
لم يقيدوا بها ولم يعدوه من انواعها وقد اجيب بانهما وجدوا الاجتماع اللون والشكل خصوصية
باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون والضوء مع الا
ستقامة والانحناء والزوجية والفردية الى غير ذلك [illegible] لم يعرض له [illegible] الخلقة لا يقصر [illegible] هناك
حسن طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تتعقل الى ماهيته في الوجود دون الخصوص على ما تقرر
في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي وحينئذ [illegible] الامور العارضة للكمية منها ما هو عارض لها بسبب انها
كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية ومن المعلوم [illegible] في قسم الرياضيات ومنها ما هو عارض لها
بسبب انها كمية مخصوصة كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم [illegible] لكلامهم مترددة في ان الخلقة مجموع
الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة
والمستقيم قد يحيط بالخطوط [illegible] من سطحين قال الامام وفيه شك لان الخط المستدير يمتنع ان يصير مستقيما
اذ لا معنى للخط المستدير الا كونه على نهاية مخصوصة فاذا صار مستقيما فلم يبق تلك النهاية الاولى [illegible]
نهاية [illegible] فيبين ان المستقيم والمستدير انواع متخالفة ولان الاستقامة والاستدارة والانحناء انما هي صور
منوعة وما لوازم للفصول المنوعة فيستحيل زوالها مع بقاء ذوات الخطوط فاذا كان كذلك استحال الانطباق
ووجد بعض الانواع على نوع آخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا بانه ازيد او انقص من المنحني او
مساو له [illegible]
ذلك [illegible] احدهما ان الامام [illegible] المستقيم لم يبق [illegible] المخصوصة [illegible] المستدير [illegible] الخط
باق بحاله لكن زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما وصفان عارضان يجوز زوال
منهما الاول والثاني ان انطباق المستقيم على المستدير جائز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة المدحرجة على
سطح مستو حتى يعود الملامس منها فان محيط دائرة على سطح الكرة ينطبق على خط مستقيم في ذلك السطح [illegible]

عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر
خط واصل بين نقطتين مم

مانع في الباب لان الانطباق بينهما [illegible] المستقيم [illegible] الانطباق [illegible] التساوي
والحكم والكلام [illegible] وتفصيل [illegible] لبعض الاشكال في الكرة المدحرجة وقد رسم بانه الذي
اذا ثبت [illegible] تغير وضعه [illegible] تغير وضعه ضرورة [illegible]
بانه الذي لو وقع في امتداد شعاع البصر ستر طرفه وسطه وهذا اقرب الى فهم العامة فان النبال
اذا ارادوا استقامة القدح اوقعوه في امتداد الشعاع وقد رسم بانه الذي تحاذى جميع النقط المفروضة فيه
[illegible] وجود الخط المستقيم [illegible] فالدائرة ايضا موجودة [illegible]
سطح مستو [illegible] خط [illegible] المستقيم [illegible] تصور وجودها
بان [illegible] ثبات احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين وحرك طرفه الآخر الى ان عاد الى وضعه الاول حصل
[illegible] الخط المستقيم [illegible]
[illegible] سطح مستو اذا اثبت احد طرفيه وحرك [illegible] حصلت الدائرة [illegible]
موجودة [illegible] خط مستقيم [illegible] الدائرة [illegible]
لا شبهة في التضاد منتف عن المستقيم والمستدير وكذا عارضيهما [illegible] لان الخط المستقيم لا يكون ضدا للخط المستدير
لان المتضادين لا بد وان يتواردا على موضوع واحد بعينه والمستدير والمستقيم لا يتواردان على موضوع واحد
لان موضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو فاذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين
لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادتين [illegible] الحكم [illegible] الدائرة سطح
مستو [illegible] خط مستدير [illegible] غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد
في السطح الغير المستوي [illegible] المحيط [illegible] مستو [illegible] خط مستقيم [illegible]
ايضا [illegible]
[illegible]
[illegible] عارضاهما [illegible] الاستقامة والاستدارة متضادتين [illegible]
[illegible] التضاد [illegible]
تحقق التضاد [illegible]
لا تضاد [illegible] الاستدارة [illegible] خط مستقيم [illegible]

للمستقيم الوجود بالفعل هذا وغيرها مما يبين المستديرات المذكورة وذلك ظاهر عند الوحدة كما قيل [illegible] المقدار
والبيضوي قد يعرض عند الكثرة فهناك قوس من قوس عظيم [illegible] الاولى [illegible] بالفعل [illegible]
من تلك العين عند المستقيم فلا يكون المستقيم ضدا [illegible] طبيعة الاستدارة [illegible] المستديرات
فيكون من حيث طبيعتها [illegible] المستقيم وتضاد [illegible] لا باعتبار الوجود [illegible] الاستدارة المحضة
اما الموجود في الخارج ما هو مستدير [illegible] المستديرات المعينة [illegible] بالمضادة [illegible]
حصول الاستدارة المحضة في الخارج اذ يمتنع تحقق المستقيم في الموضع فلا يكون ضد [illegible]
[illegible] المستدير [illegible] طرف مستدير واحد [illegible] المستدير
واحد [illegible] في الخارج [illegible] بان القوس التي هي وتر المستقيم المذكور [illegible] العظيم [illegible] الفلك
الاعظم [illegible] في الخارج [illegible] المذكور [illegible] غاية الخلاف [illegible]
والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم [illegible] احاطة الحد الواحد [illegible] كما في البسيط الكرة [illegible]
في نصف [illegible] بالجسم [illegible] يصح [illegible] المدارة
اذ [illegible] احاطة الحد بالجسم [illegible] بسطح [illegible] احاطة [illegible]
تحصيل الخلقة [illegible] المضاف [illegible]
من [illegible] الاضافة [illegible] النسبة [illegible]
[illegible]
[illegible] مشهورا [illegible] الانعكاس [illegible] المتقدم [illegible]
المشهور [illegible] الاخر [illegible] مضاف [illegible] النسبة [illegible] الاخر [illegible] الاول [illegible]
[illegible] الاب [illegible] مضاف [illegible]
قيل الاب [illegible] المضاف [illegible] الانعكاس [illegible]
الابوة والبنوة [illegible] الانعكاس [illegible] العظيم [illegible] الصغير [illegible]
[illegible] العالم [illegible] عالم بالمعلوم [illegible] العلم
[illegible] بالفعل [illegible] المتضايفين موجودا بالفعل [illegible] الاخر [illegible]
موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة [illegible] الاخر ايضا موجودا بالقوة [illegible] المتضايفين

موجودين بالفعل [illegible] الاخر [illegible] المتضايفين غير موجودين بالقوة [illegible]
[illegible] احدهما [illegible] المتقدم والمتاخر [illegible]
متضايفان [illegible] المتقدم [illegible] المتقدم والمتاخر
[illegible] باعتبار [illegible] احدهما [illegible] المتقدم [illegible] المتاخر [illegible]
[illegible] باعتبار [illegible] المتضايفين [illegible] معا [illegible]
بين المتضايفين [illegible] الوجود [illegible] معا [illegible]
[illegible] احدهما [illegible] المتقدم والمتاخر [illegible]
[illegible] الاضافة [illegible] للموجود [illegible] جميع [illegible]
والكيف [illegible] والاين [illegible] والمتى [illegible] والاضافة [illegible] الوضع [illegible]
والملك [illegible] والفعل [illegible] والانفعال [illegible]
[illegible] الاضافة [illegible] المتقدمة [illegible]
[illegible] والتسلسل [illegible] الاضافة [illegible] موجودة في الخارج [illegible]
[illegible] الكلام [illegible] الامور [illegible]
[illegible] الاضافة [illegible] الدليل [illegible]
[illegible] الابوة [illegible] الابوة [illegible] مضاف [illegible]
[illegible] الاضافات [illegible]
الحقيقة [illegible] الابوة [illegible] الانعكاس [illegible]
[illegible] الابوة [illegible] حصول الابوة [illegible]
حصولها [illegible] حصولها [illegible] الحصول [illegible]
على قياس [illegible] وجود [illegible] حصول [illegible]
[illegible] بالذات [illegible] حصول [illegible] تقدم [illegible]
[illegible] الاضافات [illegible] موجودة [illegible] الموجود
[illegible] الاضافة [illegible] موجود [illegible]

موجودين

اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدم الشيء على نفسه فانه يلزم من ... تقدم الاضافة
من قبيل النسبة المطلقة ... من قبيل النسبة المتكررة التي هي الاضافة فلا يلزم من تقدمه على وجود الاضافة
تقدم الشيء على نفسه ... اذ انتفى ... في لزم اتصاف الشيء بصفة هي اضافة فهي الموصوف بالصفة
كالابوة ... ولا شك ان الاضافات متعددة ولزم عدم التناهي في ... من ترتيب ... الاعداد
... الاضافات موجودة للزم ان يوجد بكل عدد صفات لا نهاية لها ... من الاضافات ... الاعداد
... مثل النصف للاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية
وكذا الثلثة والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد ... عليه بان الاضافات اللازمة للكل ...
من مراتب الاعداد لا ترتب ... مراتب الاعداد ... ان ... من ... الى
الا ... وتكثر صفاته ... لو كانت الاضافة موجودة ... للزم تكثر صفات ... التي هي
لا نهاية ... بيان ان الملازمة ... بالنسبة الى كل ... من الموجودات اضافة فيلزم
الاضافات ... بتكثر الموجودات ... عليه بان بطلان التسلسل الذي ... على برهان التطبيق
... الاضافات ... بالنسبة الى الموجودات لا ترتيب بينها ... على ...
... على ... موجودة غير متناهية ... الا برهان ... وقد ...
بانه لو وجدت الاضافة ... بالحوادث ... ولم ... الحوادث ... فرد
... ان ... صورة ... من الوجوه ... لا ... وجود الاضافة
ليس ... الوجود ... افراد ... الموجودات ... يمكن بعضها موجودة ... كبعض
وقد ... بمضاف مشهور ومضاف حقيقي ... لا يجوز ان ... مضاف ... حقيقي ...
مشهور فان المضاف الحقيقي ... والعرض ... الواحد ... ومنه غير ... فاذا اطلق المضاف
الحقيقي ... مضاف مشهور ... مضاف كالفوقية ... الحقيقي
مجموعها مضاف مشهور ... لما ... في الاختلاف والاتفاق فان ... المضاف الحقيقي ...
على ... الاخر كما ... كالابوة والبنوة ... متفقين كالاخوة ...
الجانبين ... في الاختلاف والاتفاق ... من كل ... المضاف المشهور ... المضاف
الحقيقي ... ولا ... الموضوع ... غير ... فلا يمكن ... الاتفاق

في الاختلاف والاتفاق ثم خصها ... المضاف المشهور الحقيقي انما هو باعتبار ... فيه
... باعتبار ... حقيقي موجود في ... واحد منهما ... حقيقي موجود في ...
... الاول ... فان اختصاص ... المعشوق ... المعشوق ... اختصاص
بالمعشوق ... العلم فان اختصاص العالم بالعالمية ... الذي هو صفة
حقيقية ... اختصاص المعلوم بالمعلومية ... صفة حقيقية في المعلوم ... المضاف ...
بل ... بالصفات الحقيقية ... العين ... ان ... في ... من ...
لا ... باعتبار صفة حقيقية ... الرابع من اجناس العرض الاين وهو النسبة الى المكان ... كون
الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون عن الاين بالكون ... ولزم ... وجود ... الاعراض
النسبة ... وقد حصروه في اربعة انواع ... الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا ... ان يمكن
بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق ... فهو الاجتماع ... بحيث ...
... في ... تخلل ... ثالث ... في ...
... مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون ... مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة ...
السكون حصولا ثانيا في الحيز الاول والحركة حصولا اولا في حيز ثان ... السكون ...
... الحركة ... في حيز ثان ... اول ...
... المتحرك في ان ... الحركة ... حصول ... اذا ...
للمتحرك ... في الحيز الاول ... قلنا ...
... الحيز الاول ... الحيز الاول ... الحيز الثاني ...
... الاضافة ... الحيز الاول
... حصول الجوهر في الحيز ... بالنسبة الى جوهر آخر ... مسبوقا
بحصوله في ذلك الحيز او مسبوقا بحصوله في حيز آخر ... لا يكون ...
... الاكوان ... اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ... جوهرا آخر
فكونه في اول زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق ...

الا ان السكون يكون بعد ما ثبت الحصول الثاني في ذلك الحيز وهو كمية الاتفاق ... [illegible]

مشروط فيه بغيره ... [illegible] ... والسكون الكون في

الاول زمان المعهود ... [illegible] ... ان يكون كل واحد منهما ...

لا اختصاص ... [illegible] ... الحصول الاول في الحيز

الثاني حركة وفاقا فلو كان ... [illegible]

اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة ... [illegible]

وعوارض ... [illegible] ... الحصول ... [illegible]

شيء ما ... [illegible]

والحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة ... [illegible]

لا الفعل ... [illegible] ... التدريج ... [illegible]

... [illegible] ... الزمان وهو مقدار الحركة ... [illegible]

... [illegible] ... التدريج ... [illegible]

... [illegible] ... الامور ... [illegible]

... [illegible] ... الحركة ... [illegible]

... [illegible] ... الامام الرازي ... [illegible]

... [illegible] ... بالقوة ... [illegible]

القوة ... [illegible]

... [illegible] ... الحركة ... [illegible]

... [illegible] ... الجسم ... [illegible]

... [illegible]

على الوصول ... [illegible]

... [illegible]

المطلق حاصلا بالفعل ... [illegible]

بالقوة فهو كمال لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة ... [illegible] ... الكمالات ثم ان الحركة

لا يكون كمالا ... [illegible]

واخرى بعد ذلك ... [illegible] ... الحركة ... [illegible]

حيث هو بالقوة ... [illegible] ... بالفعل ... [illegible]

... [illegible]

... [illegible]

... [illegible] ... العقل ... [illegible]

... [illegible] ... الحركة ... [illegible]

... [illegible]

... [illegible]

... [illegible]

... [illegible]

... [illegible]

... [illegible]

... [illegible] ... الحصول في المكان ... [illegible]

... [illegible] ... الحركة ... [illegible]

... [illegible]

... [illegible] ... الحركة ... [illegible]

... [illegible]

... [illegible]

... [illegible]

... [illegible]

... [illegible]

... [illegible]

بالقوة لا

ان زوال النسبة لا الى اخر الا و لا غيره يتخيل امر ممتد منطبق على المسافة التي بين المبدأ والمنتهى يحصل في التوهم
المنازلة الشعلة الجوالة امر مستمر في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا
في التوهم اذ لا وجود لها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت
الحركة قوله الحركة توجد في زمان يحيط به آنان آن حصول المتحرك في المبدأ وآن وصوله الى المنتهى فان قيل الحركة لا
تتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكرنا آنفا ولا بعده وذلك ظاهر فلا تتصف
بالوجود اصلا اقول ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى آنا قبل آن الوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر
وان اردت اعم من ان يكون آنا او زمانا نختار انها تتصف بالوجود في زمان قبل آن الوصول الى المنتهى لانه
حد ونهاية فان قيل الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي لا وجود للكليات في
الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول امر آني غير منقسم في امتداد المسافة فهذا الحصول
ان لم يتعدد لم توجد الحركة لان المتحرك في الآن مثلا ان كان في حد من حدود المسافة فلا حركة له في الآن
بل هو ساكن مستمر على امر واحد وان تعدد فتلك الحصولات المتعددة ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون شيء
فاصل لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الحدود التي لا تنقسم وقد عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كذلك
كان هناك زمان سكون فلا يكون الجسم في ذلك الزمان متحركا ولا متوسطا بل واصلا الى المنتهى وهو باطل فرضا وجب
بان تتشخص الحركة بحسب تشخص الموضوع والزمان وما فيه الحركة فاذا اتحدت هذه الامور وجب ان تتشخص الحركة فان الحركة الواحدة
بالتشخص هي التوسط الحاصل لموضوع واحد بالشخص في زمان واحد في مقولة واحدة ويلزم من ذلك ان يكون بين مبدأ
ومنتهى معينين واختلاف نسب هذا التوسط المتشخص الى الحدود المفروضة بحيث يكون المتحرك في كل آن يفرض في حد آخر [illegible]
بل عوارض له والحاصل ان النسبة المختلفة للتوسط الى الحدود [illegible] متعاقبة متصلة ما حصل لزم ما ذكرتموه من تتالي
الآنات المحدودة وان لم يكن متصلا كان هناك زمان سكون [illegible] الحركة في الآنات [illegible] المفروضة في
المسافة امور اعتبارية فعدم اعتبارها لا يقدح في وجود الحركة التي هي في ذاتها [illegible] حد يفرض في المسافة فيها
يفرض هناك نسبة في آن تخالف النسبة التي يمكن ان يفرض [illegible] آن سابق او لاحق [illegible]
ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالشخص مستمرة فيما بين المبدأ والمنتهى وحصل الايراد على [illegible] مشهورة في الحركة

وهي ان المتحرك في الآن مثلا ان كان في حد من حدود المسافة فهو في الآن [illegible] فلا حركة له في الآن بل هو ساكن مستمر على الحد [illegible]
متعددة [illegible] المتحرك واحد منها في الآن [illegible] واحدة فقد انقطعت الحركة [illegible] لم يستوعب [illegible]
الا [illegible] متتالية [illegible] فيلزم تتالي الآنات [illegible] لم يوجد في الآن [illegible] شيء منها [illegible]
الحركة الاينية كذا في الحركة الكيفية والكمية والوضعية [illegible] ان المتحرك [illegible] مبدأ المسافة [illegible] متوسطا بين المبدأ
والمنتهى [illegible] نسبته الى الحدود [illegible] بحسب [illegible] الحدود [illegible] فكذلك تعدد الانواع
بالنوع [illegible] ان يفرض [illegible] المستمر [illegible] متصلا [illegible] مفروضين [illegible] بينهما [illegible] غير متناهية كما
ان نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط غير متناهية [illegible] انقطاع الحركة [illegible] المتحرك ساكن [illegible] المتحرك
للكيفية [illegible] واحدة [illegible] يمكن ان يفرض [illegible] كيفية اخرى [illegible] يمكن ان يفرض [illegible] الكيفية [illegible]
متصلة [illegible] كيفيتين [illegible] مفروضتين [illegible] يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخر [illegible] القول [illegible] المتحرك في
الالوان المتباينة بالنوع [illegible] والحركة الى [illegible] المفروضة [illegible] اقوى [illegible] الحركة [illegible]
في الاعيان [illegible] ان يكون شيء منها موجودا في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل [illegible] للوجود في الماضي [illegible]
وجوده الى ان الموجود في المستقبل هو الذي يصدق عليه [illegible] والموجود في الحال [illegible] آخر [illegible]
لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة [illegible] غير قار الذات [illegible] حركة موجودة في الحال موجودة فيها بل [illegible]
لم ينقسم [illegible] الذي [illegible] منطبقة على [illegible] المنطبق على [illegible] الحركة بالمعنى [illegible] اشار [illegible]
في الاعيان [illegible] التي [illegible] المطلق [illegible] المشترك [illegible] الا [illegible]
هو الفصل المشترك بين الزمانين الماضي والمستقبل [illegible] الزمان للحركة [illegible] الماضي او المستقبل [illegible]
[illegible] الاشياء التي [illegible] فان [illegible] للوجود في الماضي [illegible] الذي [illegible]
في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال [illegible] الماضي [illegible] الحركة الموجودة في الحال [illegible]
[illegible] المعنى الاول [illegible] المعنى [illegible] الحركة [illegible] على ستة امور
[illegible] الحركة هو المبدأ [illegible] المنتهى [illegible] بين المبدأ والمنتهى [illegible]

لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وثالثها المتحرك وهو ما به الحركة وهو المشار اليه بقوله ولا بد من محرك مع العدالة
والمحرك من العلل الفاعلية وخامسها المقولة التي تقع فيها الحركة واليه اشار بقوله والمنسوب اليه اي ما الحركة تنسب الى المقولة التي
وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان فان الحركة لا بد لها من زمان تقع فيها الحركة واليه اشار بقوله والمقدار وانما يتوقف
الحركة على تلك الامور الستة لانه لا بد في تحقق الحركة منها على ما قررناه والا فالزمان لما كان مقدار الحركة كان متوقفا على
وجود الحركة لا بد لها فكيف يتوقف هي عليه الا انه لما كانت الحركة لا يتصور وجودها في الوجود بدونه [illegible] فلا يتصور
توقفها عليه واما ان الحركة لا بد لها في تحققها من هذه الامور الستة فلان الحركة من حيث انها عرض لا بد لها من موضوع هو علة
قابلية الحركة ومن حيث انها ممكنة لا بد لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر ممتد غير قار مستمر من الابتداء الى الانتهاء لا بد لها من
ولا بد لها انه كذلك من مسافة وما يجري مجراها واما استلزام الحركة للمبدأ والمنتهى فانما يظهر في الحركة المنطبقة بالفعل واما
الحركة الدورية المستمرة ازلاً وابداً كحركة الفلك على رأي الحكماء فتعيين المبدأ والمنتهى بالفعل فيها انما يكون بالفرض فيها قطع دورة
مخصوصة تعرض لها مبدأ او منتهى ولا شك ان الحركة الموجودة بالفعل لا تتوقف على وجودهما [illegible] فالحركة لا تستلزم المبدأ
والمنتهى الا ان يراد انها تستلزم ما يمكن فرضهما بفرض انقطاعها في جهتي امتدادها كما ذكرنا انفا [illegible] كانت
كالا ان الخروج من حال الى حال بالقوة [illegible] المبدأ او المنتهى [illegible] بالقوة وكذا [illegible]
لما كان [illegible] في المبدأ [illegible] المنتهى [illegible] بالفعل في [illegible]
[illegible] المبدأ [illegible] في [illegible] الجسم [illegible]
كالفلك يكون مبدأ الحركة ومنتهاها [illegible] يكون مبدأ الحركة ومنتهاها
متضادين بالذات [illegible] السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط
وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة [illegible] بالذات بل بالعرض [illegible]
[illegible] الفلك [illegible] ولا شك ان مبدأ الحركة ومنتهاها [illegible] ذات [illegible] وهذا الذي [illegible]
حكم ذاتيهما واما حكم مفهوميهما فهو الذي اشار بقوله [illegible] بالنظر الى [illegible]
الا ما للمبدأ والمنتهى [illegible] في المبدأ او في المنتهى واما [illegible] منهما [illegible] الاول

على سبيل التضايف ثالث على سبيل التضاد واما الاول على سبيل التضايف فلان المبدأ انما يعقل بالقياس الى ذي المبدأ
وذي المبدأ انما يعقل بالقياس الى المبدأ واما الثاني على سبيل التضاد فلانهما متقابلان لما ذكرنا [illegible]
لا فرق فيهما اما متضايفان واما متضادان [illegible] مبدأ الحركة [illegible] فثبت ان بينهما تقابل التضاد
[illegible] الاول [illegible] بالنظر [illegible] المبدأ او المنتهى [illegible] المبدأ او ذي المنتهى
[illegible] ولا شك ان الموضوع الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر [illegible]
المتصف بالوضع اعني الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث فمطلق الجسم يعني الصورة [illegible]
ذاته بالحركة المتصف حقيقة بالحركة واما الهيولى والصورة النوعية [illegible] فهما متحركان بتبعية [illegible]
بالعرض والموضوع الحقيقي للحركة الكمية والكيفية [illegible] التي [illegible] والكيفيات [illegible]
الحركة [illegible] وبالذات [illegible] متصف [illegible] بالعرض [illegible]
[illegible] هو الحركة [illegible] يكون الشيء [illegible] الحركة حقيقة هو الشيء [illegible] الحركة حقيقة [illegible]
ذلك [illegible] الاول [illegible] المستمر [illegible] يكون [illegible] الاول [illegible]
ذلك الجزء [illegible] ذلك المستمر [illegible] الحركة [illegible] في الوجود [illegible] المركبة [illegible]
المراد بقوله انتفى المعلول اي الحركة ولا شك [illegible] المستمر [illegible] يكون [illegible] وانت تعلم ان هذا [illegible]
على ان [illegible] يستلزمه [illegible] الحركة [illegible] ان يكون [illegible]
وحده [illegible] ان يكون [illegible] الحركة [illegible] زوال [illegible] ويكون [illegible]
بسبب القرب والبعد [illegible] في الطبيعة [illegible] الجسم [illegible]
من ان الحركة الموجودة في الخارج [illegible] بالتوسط وانها مستمرة الوجود [illegible] الى المنتهى [illegible]
وانها لا [illegible] المسافة [illegible] بالقياس الى الحدود [illegible]
[illegible] الحركة المستمرة [illegible] الكاتبي [illegible]
المستدل [illegible] ان الحركة [illegible] الجسم [illegible] الجسم لذاته [illegible] اقتضاء الجسم [illegible] زوال [illegible] او

شرطا آخر لم يكن ذات الجسم بل مع زوال [illegible] لازما فلا يقدح في ذلك الغرض لكنه لا يتم به الدلالة [illegible]

قوي [illegible] كان ما ونفي الجسم المتحرك لكان [illegible] المركب بعينه لم المركب مع الجسم [illegible] في جميع الأوقات

وهو المراد بقوله لعدم التنافي [illegible] ببعض الاجسام ساكن دائما وبعضها ساكن في جميع الأوقات

بيان الأزمان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة لتعينت الحركة بتعين ذات الجسم فلا يوجد جسم غير متحرك دائما

والحق أن هذا الدليل مبني على اشتراك الاجسام في حقيقة واحدة هي الجسمية المطلقة المقتضية للحركة بنفسها وهو ممنوع

لجواز أن يكون هناك حقائق مختلفة مشتركة في كونها جواهر ممتدة في الجهات فيقتضي بعضها الحركة بنفسه دون بعض

آخر [illegible] في الجسمية جاز أن يكون اقتضاؤها للحركة بشرط لازم [illegible] والعدم فلا يلزم من كون الجسم [illegible] الحركة

بعينه أن يتحرك جميع الاجسام في جميع الأوقات [illegible] كانت [illegible] الطبيعة [illegible] في الوجود

كالحركة [illegible] الاجسام ولم يلزم اقتضاؤها الحركة [illegible] بالنسبة إلى جميع الاجسام في جميع الأوقات

ثم لا يجوز أن يكون الجسم المتحرك [illegible] مقتضيا للحركة ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين [illegible]

بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة [illegible] الطبيعة مختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة [illegible]

وهو الخروج من المكان الطبيعي [illegible] فيقتضيه [illegible] فلا يكون لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى [illegible] الاول

بعضها [illegible] الجزء الاول [illegible] الذات لا يلزم [illegible] في جميع الأحيان

لاختلاف الطبيعة المقتضية [illegible] ولا في جميع الأوقات لجواز انتفاء الحالة التي تكون الطبيعة مقتضية للحركة فيها ولا يخفى

أن هذا الجواب [illegible] جوابا عن [illegible] الدليلين [illegible]

أي المقولة التي تقع فيها الحركة [illegible] أي بيان ذلك [illegible] بسائط الجواهر توجد دفعة [illegible] مركبها تنعدم بعدم

أجزائها [illegible] وكذا [illegible] دفعة فلا تقع حركة في مقولتي الفعل والانفعال [illegible]

لا تقع فيه حركة لأن الجوهر إما بسيط أو مركب وبسائط الجواهر إنما توجد وتنعدم دفعة لا تدريجا بيان ذلك أن

المراد بالحركة [illegible] الشيء [illegible] من نوع [illegible] إلى نوع آخر منها أو من صنف منه إلى صنف آخر منه أو من

فرد منه [illegible] إلى فرد آخر منه فالجوهر [illegible] آخر [illegible] وقوع الحركة فيه [illegible]

حال [illegible] آخر فالجواهر التي [illegible] فيها المتحرك من نوع إلى نوع أو صنف إلى صنف أو فرد إلى فرد لا يوجد

شيء منها في زمان [illegible] الحركة [illegible] الاستمرار [illegible] الحركة [illegible] كل منها

في آن [illegible] أن يكون [illegible] متعاقبين كل منها في آن [illegible] موجودا فيه [illegible]

[illegible] الحركة [illegible] أن لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة [illegible]

[illegible] فلأن المتحرك [illegible] الجسم أو مادته [illegible] مع زوال الصورة الجوهرية [illegible]

[illegible] من المقولات [illegible] الموضوع [illegible] الكيفيات [illegible]

[illegible] مثلا انتفاء المتحرك [illegible] لكونه [illegible] من الجواهر المتعاقبة مثلا انتفاؤه [illegible]

[illegible] في زمان [illegible] الموضوع في زمان [illegible] الكيفيات [illegible]

ذلك [illegible] في الكيفيات [illegible] انتفاء المتحرك [illegible] الكيفيات [illegible]

الكيفيات [illegible] موجودة [illegible] الموجود [illegible] الحركة [illegible]

صيرورة الارض [illegible] هواء [illegible] الحركة [illegible]

بأن الحركة والزمان [illegible] كل منها [illegible] آخر [illegible] حركة

[illegible] لازم الحركة [illegible] المبدأ والمنتهى [illegible]

[illegible] الجسم [illegible] استمراره [illegible] كل واحد منها [illegible] آن فقط [illegible] المتحرك

الكيفي فيما بين مبدأ الحركة ومنتهاها كيفية واحدة [illegible] الكيفيات [illegible] كل [illegible]

فقط [illegible] الحركة [illegible] الكيفيات [illegible] الحركة [illegible] النقطة

[illegible] الأطراف [illegible] ان [illegible] فيه [illegible] فقط [illegible]

[illegible] الحركة [illegible] الكيفيتين [illegible] بحيث [illegible] الكيفيات [illegible]

[illegible] السيال الذي [illegible] الأفراد [illegible] تقع [illegible]

حركة في الجوهر [illegible] المادة [illegible] الصورة [illegible] صورة [illegible] في

ان يستبدل عليها الصورة لما له فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها بشخصها فتكون حركة في الجوهر كحركتها
في الكيف والفرق بينهما هو ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيات باسرها مع بقائها موجودة وبهذا
وبهذا القدر كاف في كون تلك الصورة جوهرا متقومة لمحلها فليس يلزم من تبدل الحال في الوصل لذلك كون الجوهر محله
متقوما بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعمتم واجيب بان الهيولى لا تحصيل لها الا بالفعل الا بان تتصور بصورة
معينة والذات اذا لم يكن متحصلة بالفعل لم يتصور تحركها من شيء الى شيء فاذا تحركت الهيولى فلا بد من ان يكون لها
حركة متحصلة بالفعل الى تصورها بصورة معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع ان يتحرك في الصورة بالضرورة
لانها حينئذ يجب تحصيلها بالفعل حال الحركة لكن لم يجز ان تكون تحصيلها بالفعل بصور متعاقبة لا بصورة واحدة
فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة مطلقا الا ان تقول مع احدى تلك الصورة ذات متحصلة مع صورة اخرى ذات
محصلة اخرى في ... تلك الذات المتحصلة بحركة ... الا من حالة اخرى ليس لها حركة ... في الابتداء كما ذكرنا مبني
على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا تحصل موجودة الا بالصورة المعينة وذلك لما تقدم من انها في حد ذاتها
... والنقصان والانفصال تابع للصورة فلو كانت ... متحصلة بالفعل لما كانت كذلك ... في ذلك تعبير كما قال
اقول ... اتم البيان في عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية ولا يتم في عدم حركتها وحركة الجسم في الصورة النوعية
والشخصية اما الجواهر المركبة فوقوع الحركة فيها اما ان يكون لوقوعها في بعض بسائطها وحده او في جميعها معا وقد
عرفت استحالته فلا حركة في الجواهر المركبة ايضا ... من انها تنعدم بانعدام جزء منها ... انه ... الحركة
في جوهر مركب ... ان زوال ذلك المركب ... يحصل مركب آخر ... انعدامها يكون بانعدام جزء من
اجزائه وانعدام كل جزء منها دفعي لما مر من امتناع الحركة في الجواهر البسيطة فانعدام المركب ايضا دفعي فلا حركة
فيه واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه فان كان معروضه ... بلا حركة كان المضاف
ايضا ... والا فلا لانه لو بقي على حالة واحدة عند تغير الموضوع او تغير مع عدم تغير معروضه لكان المضاف
مستقلا بالمفهومية وقد فرض كذلك ... على هذا ان ... الحركة فيه عارضة لاحدى المقولات الاربع ووقعت
الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ... اشد سخونة من ... آخر وتحركت في الكيف حتى صار اسخن منه فضعف ...

الآخر فقد انتقل من نوع من الاضافة يعني الاشدية الى نوع آخر منها يعني الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك
الجسم في الاضافة تبعا لحركته في معروضها الحقيقي يعني السخونة التي هي من الكيف وكذا لو كان جسم في مكان اعلى
من جسم فتحرك الى الاسفل حتى صار في مكان اسفل وكان اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم
مقدارا منه او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منها الى وضع اخس من اوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور
الثلاث ايضا من اضافة الى اضافة اخرى تدريجا وتبعا للحركة في معروضها لكن لا يتصور تبدل هذه الاضافات تبدلا تدريجيا
مع تغير مقولاتها الى انفسها لا يتصور انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء مقولاتها
على حالها لانها لو تغيرت في انفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية وكذا متى ...
غير مستقلة بالمفهومية بل تابع لمعروضه لما ذكر في المضاف اعترض عليه بان هذا بعينه جار في ساير
الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية وبان الاين والوضع من جملة الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما
لا بتبعية شيء اجيب بان ليس معنى عدم استقلال المضاف في معنى المفهومية مجرد كونها نسبية حتى يرد
النقض بسائر الاعراض النسبية بل معناه كونهما تابعين لمعروضيهما في الاحكام واما الجدة فتغيرها دفعي فلا
تقع فيها حركة واعترض بان العمامة اذا تحركت في نزول او صعود فلا شك انه تتغير هيئة احاطتها تبعا لحركتها
في الاين واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فقال الشيخ اثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه فان المنتقل من
التسخن الى التبرد مثلا لا يكون متسخنا باقيا والا لزم التوجه الى الضدين لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه
الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد
لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك
حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد اقول ان هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة
في مراتب التسخن او التبرد فقط من غير انتقال من احدهما الى الآخر مع انه منقوض باستحالة الجسم من السخونة الى
البرودة بان يقال المنتقل من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع النقيضين واذا
لم يكن السخونة باقية فالبرودة لا يكون الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين

المتضادين فلا يكون هناك حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحق ان التسخن ينتهي في آن والتبرد يبتدئ في آن آخر
وليس بينهما زمان سكون بل يفصلهما آن هو فصل مشترك بينهما والحق ان الحركة فيهما تابعة للحركة في غيرهما
لانهما انفعالات نسبيات فلا يستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة لحركة اما في القوة ارادية
كانت او طبيعية او في الآلة اما في العقل وذلك لان العزيمة لا تنفسخ بالسير الطبيعي فقد تجوز كذلك والآلة
قد تكل وكذا في جميع هذه الصور يتبدل الكيف المنفعل الارادة او في الطبع او في الآلة على سبيل التدريج ثم تتبعه
النسبة المنسوبة الى ما عنه كذلك اما في القابل فربما يستعد شيئا فشيئا لاستعداده لتمام الانفعال شيئا فشيئا فيقع الحركة
فيه اولا وتتبعها الحركة الفعلية لكن الى المبتدأ في التأثر يستلزم المبتدأ في التأثير فيقع الحركة في
المقولتين تبعا ففي الكم بحسب المقادير للماء في القارورة المكبوبة عليه الصحيح لانه عند الطبيعيين حركة
وهو كاجزاء المغتذي في جميع الاقطار على تناسب اسباب [illegible] من تنقص وتوقع الحركة في الذبولات الاربع فبدأ
بالكم والحركة في الكم يقع بحسب ازدياد التخلخل والتكاثف لا الا في النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار
الجسم من غير ان ينضم اليه والتكاثف هو ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل منه جزء وقد يطلق التخلخل على
الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض ويداخلها جسم آخر غريب كما في القطن المنفوش والتكاثف
على الاندماج وهو ان يتقارب اجزاء جسم بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كما في القطن الملفوف
بعد نفشه وهذان من مقولة الوضع ويطلق ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظه وهما من
باب الكيف والمشتغل باثبات امكان التخلخل والتكاثف ان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار
لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب اختلاف الاسباب فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار
الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف قال بعض الفضلاء وانما يتم ذلك على الهيولى لانها عندهم قابل
محض تتوارد عليها الصور والمقادير المختلفة من غير ان يقتضي مقدارا معينا منها وذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم البسيط
واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه ربما اختص كل جسم بمقدار معين لا ينفصل عنه وبهذا يندفع ما ذكره الامام
من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يأتي على رأي من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء

كان

كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبة الجسم الصغير الى مقاديره على السوية كالهيولى ولانه اذا كان البسيط
كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة فاذا اتصف كل منهما بمقدار آخر لم يمنع مانع من انتقال
الجزء الى مقدار الكل وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف نعم لا بد في ذلك من ان يجعل الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على
مقدار الكل ضرورة على ان اشتراط الانفصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض
بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن
مقداره يكون لا محالة بالتقدر في زمان يكون لنقصه حد معين لا يمكنه تجاوزه كما جاز في انتقال الهيولى عن صورة
لكل مادة حظ من المقدار لا تتجاوزه وبالجملة فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف هو امكانهما اما الامتناع في
بعض الصور لمانع اقول الممكن اختصاص كل جسم بمقدار معين والقصد بيان [illegible] حاجة في ذلك الى
اثبات الهيولى كما ذكره الامام بل نقول ان ابا نصر لا يفيد الا القدر المقتضي لمقدار المخصوص من الصورة الجسمية
كما ان جزءا من الجسم على هذا التقدير فلا يقبل الجسم مقدارا آخر غير ما اقتضاه جزؤه ولا يتحقق على المتقدمين
الهيولى فهذا المقدار لا مقدارا آخر بان يتبدل عليها المقادير مع الصورة التي تقتضيه مقدار وصورة
اولى كما نقول الهيولى عندهم لا يكون متحصلة بالفعل الا بانضمام صورة اليها فلم ينضم اليها صورة ولم يتحصل بالفعل
لا يتصور انتقالها من مقدار الى آخر كما سبق انفا بل نقول لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف الى
او انهما ذرائع وقوعهما والوقوع بعد الامكان والمص ذكر من ادلة وقوعهما دليلين الاول القارورة الضيقة
الرأس اذا كب على الماء فلا يدخلها اصلا فاذا مصت مصا قويا وسد رأسها بالاصبع بحيث لا يدخل
رأسها هواء من خارج ثم كبت على الماء دخلها وهذا الطريق يكون [illegible] الطريقة الاخرى في الضيقة
الماء فوجدنا ان الوارد ذلك الدخول لعدم الخلا دون ما يخرج بالمص منها بعض الهواء وبقي مكان في تلك
البعض الخارج خاليا لامتناعه على الهواء بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه
بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم لما وجد في ذلك الهواء التخلخل البرد الذي في الماء تكاثف فصغر حجمه وعاد
بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيها الماء ضرورة امتناع الخلا الثاني انا اذا

لا منافاة بين عدم اختصاصه بمقدار معين م

بار ولسنا نرى بسببها هو غلبت فعند الغليان يتضح الا نه وذلك لان الغليان يفيد تخلخلا في الماء وازديادا
في حجمه بحيث لا تسعه الآنية فيتضح وقد يستدل على ان الماء اذا تجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول
وظاهر انه لم ينفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء اليه حين عاد الى حجمه الاول بل صغر
حجمه بلا انفصال ثم زاد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويتداخل
في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول عكسه اي النمو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية
للجسم بما ينضم اليه بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام والمشهور ان النمو
والذبول من انواع الحركة الكمية وهو بعيد عندي لان الاجزاء الاصلية باقية في المغتذي وكل منهما على مقداره
الذي كان عليه ثم ربما يحرك كل واحد منهما في مكانه ووضعه وكيفه لكن في الكم حركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء
الاصلية زاد مقدارها عند النمو عما كانت عليه بسبب ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في مسافاتها وتشبهها بها
او نقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة فقال بعض الفضلاء لم لا يجوز ان يتصل الزائد بعد المداخلة
بالاصلية اتصالا وحدانيا بحيث يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه كما صرح به المجيب اولا فالقول ما قاله الامام وعلم انه
اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فلابد ان يعتبر في السمن والهزال مثلهما ايضا لان الحركة في شيء من مقولة
ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع من انواع المقدار الى نوع آخر منها او من صنف من نوع من انواع المقدار الى صنف
آخر منه او من فرد من صنف من تلك المقادير الى فرد آخر منه وههنا ليس كذلك اذ لا تتوارد الافراد على شيء واحد بعينه
وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لا تتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو انما عرض لما كان له
المقدار الصغير لان المقدار الكبير انما عرض لما كان له المقدار الصغير مع امر آخر ينضم اليه وكذا المقدار الصغير
في الذبول انما عرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما عرض لجزء مما كان له المقدار الكبير فمحلا
المقدار الصغير والكبير في حالتي النمو والذبول متغايران فلم تتوارد المقادير على شيء واحد بعينه فليس
النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول باتفاق ظهر ان [illegible] ان لا اتصال الزائدة بعد
المداخلة بالاصلية على وجه يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه في هذا المطلوب لان المجموع الزائد والاصلية

السمن

وغير الاصلية وحدها ولو اتصل على وجه صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم يتصل كذلك وكذا الحال في
السمن والهزال فانهما ليسا من قبيل الحركة في الكم ايضا والحق ان النمو والسمن وما يقابلهما من قبيل الحركة
في الكم والمقادير المختلفة في الصور الاربع تتوارد على شيء واحد بعينه فان الجسم النامي من مبدأ النمو الى
منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدأ الذبول الى منتهاه
شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانتقاص ما ينتقص عنه فان زيد الطفل هو بعينه زيد الشاب فانه عظمت
جثته وصارت اعظم مما كانت في حال الطفولية وكذا زيد الشيخ هو بعينه زيد الشاب
نقصت جثته وصارت اصغر مما كانت في حال الشباب وفي ذلك كله الحكم وليس من البديهيات
وكذا الحال في السمن والهزال او في الكيف كالاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس له
اشارة الى اثبات الحركة في الكيف وهي تسمى استحالة واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد الماء البارد يصير حارا
بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة يتوقف على بيان امرين الاول ان الكيفيات
قد تتغير فيها مع انحفاظ طبايعها النوعية والثاني ان ذلك التغير تدريجي لا دفعي لم يتعرض احد منهم لبيان الامر الثاني
بل اكتفوا فيه بالحس من انتقال الماء من البرودة الى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج ومن انتقال الجسم
من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة ولذلك قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز ان تكون هناك
كيفيات متجددة في آنات بينها ازمنة قصيرة فلا يشعر الحس بتفاصيل تلك الكيفيات بل يدرك انها تتوارد صح
فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا يكون حركة واما بيان الامر الاول فيحتاج الى
ابطال مذهبي الكمون والبروز والفشو والنفوذ وقد ذكرنا وجوه الابطال في مباحث المزاج ولهم [illegible]
الى ابطال مذهب الكمون والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب الحس فان الماء مثلا لو كانت فيه اجزاء
نارية كامنة فيه لوجب ان يحس بحرارة باطنه من ادخل يده فيه او يدرك التفاوت بين ظاهره وباطنه
وكلاهما باطل بالحس او في الاين وهو ظاهر كحركات الافلاك حركة كل منها على محاذاة ما نحن فيه او منقسمة
اجزائه الى امور خارجة عنه انما تحركت فيتغير [illegible] الفلك الاعظم واما [illegible] ومحاذيه [illegible] في غيره فيتبدل

اما وقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع
فظاهر اما في الاين فكالحركة من مكان
بالضرورة [illegible]
في الوضع [illegible]

الهيئة الى حصلت بسبب تلك النسبة وهو الوضع لا نعنى بالحركة في الوضع الا انتقال من وضع الى وضع على التدريج
من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا ولو سلم
ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته للمجموع الاجزاء على ذاتها لم في الفلك الاعظم عند من
لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى وتوحد اما وحدة باعتبار
وحدة في المقدار وهو المجموع والقابل في اختلاف المتقابلين والمنسوب اليه يقتضى لاختلاف في الحركة وانما لم يقتضى ذلك
حصل للمقتضى بين المتقابلين في الاقسام ثم اختلاف الحركة قد يكون بالمهية وقد يكون بالعوارض والحاصلة قد يكون
بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد يوصف بالتضاد وقد يوصف بالانقسام وفيه شروع في هذا البحث الى بيان ذلك فقد عرفت
ان الحركة تتعلق بامور ستة فنقول ان تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلافه
مهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة العرضي لا يختلف باختلافه مهية الحركة بل باختلاف الحركة تختلف هويتها
انه فنقول على ذلك انه اذا اتحد المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك
والمحرك والزمان نوعا لان تنوع الموضوعات والعلل توجب تنوع العوارض والمسببات لجواز اتفاق نوع كالحرارة
بموضوعين مختلفي المهية كما ان [illegible] قد يختلف [illegible] والقسر
والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا يختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف في
المهية ولو فرض فلا يقدح في جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة [illegible]
اختلاف الموضوع ضعيف لان هذا التعلق [illegible] فهذا انما هو حركة الفلك
الاعظم واذا اختلف المبدأ والمنتهى نوعا اختلفت الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا بالنوع بل بالشخص في الان فكما تحرك الحركة
ح المابط [illegible] في الكيف كالحركة من البياض الى السواد على طريق التصوير ثم [illegible] ثم السواد مع الحركة من السواد الى البياض
على طريق التحريم [illegible] وكذلك اذا اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد المبدأ والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة
من نقطة الى نقطة على الاستقامة وعلى الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة
ثم السواد وعلى طريق الاخذ في الفستقية ثم النيلية ثم السواد وهذا معنى قوله واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه

الخضرة

معنى

متغير لاختلاف فان اراد بالمتقابلين المبدأ والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي تقع الحركة فيها يعني اتحاد الحركتين
بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة فيهما نوعا واختلافهما بالنوع بسبب اختلاف هذه الامور الثلثة فيهما نوعا
اعني بعدم اتحاد هذه الثلثة فيهما نوعا واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع
بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من موضع آخر غير حركته من نقطة
معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة على الاستقامة غيرها على الانحناء وكذا في
الكم والكيف والوضع لكن لا يكفي الوحدة فيه اعني وحدة [illegible] يستلزم وحدة ما منه وما اليه [illegible]
الموضوع والزمان [illegible] وحدة المقدار والمحل والقابل فان اراد بالمقدار الزمان وبالمحل المقولة التي
الحركة فيها وبالقابل الموضوع [illegible]
المسافة [illegible] حركة زيد في زمان معين [illegible]
والانتقال [illegible] من وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية
ومع ذلك [illegible] في زمان واحد [illegible]
لها في ان الحركة واحدة شخصية فان المتحرك [illegible] قبل انقطاع حركة [illegible] الصادرة عنها
واحدة شخصية متصلة اتصال المسافة [illegible]
محرك آخر غيره [illegible] الحركة الفلكية [illegible]
توقف بها [illegible] ذلك لا يبطل وحدتها الشخصية
فان قيل المحرك الاول لزم [illegible]
الحركتين [illegible] وذلك يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية [illegible]
بمعنى القطع اعنى الامر الممتد الموهوم [illegible] في الخارج [illegible] الحركة بمعنى الكون في الوسط [illegible]
والواقع بهذا [illegible] حركة واحدة بالشخص [illegible]
انقطاع الحركة بمعنى الكون في الوسط ليس [illegible] واحد بالشخص مع انه لم يتم الدليل على عدم وجود
الحركة بمعنى القطع في الخارج لما اوردنا عليه من الاعتراض [illegible] وهو انهم ان ارادوا

بل كل واحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك والبعض الآخر مستند الى محرك آخر كما هو الظاهر من كلامهم

فلا يلزم انه لا تعدد في محرك الا ان المحرك مجموع المحركين لا كل واحد منهما لكون المحرك متعددا والمجموع المحرك

واحدا بالشخص كل واحد من المحركين جزء من المحرك الذي هو واحد بالشخص فلا اشتباه فالصواب ان يقال في الاعتراض

بالمحرك الواحد بالشخص مثلا ولد محرك بالقسر بسبب تعيينه [illegible] الا انه حينئذ [illegible] بين المختلف حركته هذه بان زيدا او عمروا

وغيرهما [illegible] بالضرورة [illegible] وذلك لان استناد [illegible] الى المؤثر [illegible] بالشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين

على معلول واحد بالشخص [illegible] تضاد الحركات

فعليك التحقيق [illegible] الحركة [illegible] بالعرض فقد يكون [illegible] الحركتين [illegible] والابار [illegible] الماء

والنار الى العلو [illegible] تضاد الحركتين [illegible] الجسم [illegible] الى السفل [illegible]

لا [illegible] [illegible] تضاد الحركتين [illegible] والفلاة [illegible]

القسر [illegible] تضاد [illegible] الحركة [illegible] صعودا او هبوطا بالارادة او بالقسر [illegible]

لانه لا يتصور فيه تضاد اذ لا يتصور فيه التوارد على موضوع واحد لانه [illegible] على سبيل التعاقب [illegible]

فكل منها يقتضي الزمان [illegible] لا يتصور [illegible] التضاد فيه لان الصعود والهبوط [illegible] ان [illegible]

والتبيض [illegible] الطرف [illegible] قيل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون [illegible] على متعددة [illegible] الحصول [illegible]

هذه [illegible] الحصول [illegible] صورة [illegible] عدم [illegible] تلك الصورة [illegible]

[illegible] قيل تضاد الحركات [illegible] الحركة [illegible] تضادها [illegible] المتحرك [illegible]

قيل تضاد الحركات [illegible] الحركتين [illegible] الحركة [illegible] التضاد منه

وما اليه [illegible] تضاد [illegible] المبدأ او المنتهى [illegible] تضاد الحركة [illegible]

بالعرض [illegible] الحركة [illegible] مع [illegible] بين مبدأ [illegible] التضاد [illegible] من [illegible] المركز

البعد [illegible] فقيل [illegible] تضاد والعارض [illegible] تضاد المعارض [illegible]

تضاد عارض [illegible] تعلق الحركة [illegible] الحركة [illegible] ان [illegible] البعد [illegible] مراده [illegible]

تضاد المعروض [illegible] بحيث [illegible] صدق [illegible] على المعروض [illegible] ما يتعلق به [illegible]

[illegible] صدق [illegible] الطرفين [illegible] الحركتين [illegible] الصاعدة والهابطة [illegible]

في زمان من جهة واحدة وعلم ان الامام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدأ او المنتهى من حيث هو صفة المبدأ

والمنتهى [illegible] وذلك لان التعلق الذاتي للحركة لما كان [illegible] الى صفتين [illegible] من الموضوع [illegible] كونهما مبدأ

وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف تضاد الحركات [illegible] اعترض عليه بان ثبوت هذين الصفتين للطرفين

اعني صفتي المبدئية والمنتهائية لذاتهما [illegible] الحركة فلا يكون [illegible] العارضين لتضاد الحركتين [illegible]

من المحيط فانهما متعددان [illegible] الحركة [illegible] الحركتين متضادتين [illegible] كما ان ثبوت هذين العارضين

لذاتهما [illegible] الحركتين فكذا [illegible] فوقه [illegible] وجودهما ولا استبعاد في ان يكون احد الصفتين

[illegible] وما قيل فلزم تضاد [illegible] كل حركة [illegible] الصاعدة والهابطة [illegible] تلزم التضاد في الحركة

المستقيمة مع المستديرة اذا كان مبدأ احدهما منتهى الاخرى [illegible] انهم قد صرحوا بان التضاد بين الحركة المستقيمة

والحركة المستديرة وكذا بين المستديرين [illegible] مبني [illegible] اشتراط غاية الخلاف بين الضدين [illegible] غايته

الخلاف بين المستقيم والمستديرة وكذا بين المستديرين وقد ذكرنا في مبحث الكيفيات المختصة بالكميات [illegible]

[illegible] فيجب [illegible] التضاد في الحركة [illegible] بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط

من المحيط الى المركز [illegible] التضاد [illegible] غاية الخلاف [illegible] المتباعد [illegible] حركتي الحجر

علوا او سفلا بالقسر والطبع متضادتان [illegible] تضاد الحركات [illegible] منها الى [illegible] الحصول فيهما [illegible]

[illegible] من حيث [illegible] التوجه اليهما [illegible] الحركة [illegible] العلو [illegible] المركز والمحيط [illegible]

[illegible] غاية الخلاف [illegible] انقسام الحركات [illegible] انقسام المبدأ او المنتهى [illegible] انقسام الحركة [illegible]

بالذات [illegible] ذلك ظاهر [illegible] الكمية [illegible] انقسام [illegible] بالذات [illegible]

[illegible] انقسام [illegible] المبدأ او المنتهى وكذا [illegible] اعني المحرك فلا يتصور [illegible] الحركة [illegible]

[illegible] ليس شيء منهما بالذات حتى يكون [illegible] بالعرض [illegible] انقسام [illegible]

انقسام احد هذه الامور الثلثة [illegible] المعنى [illegible] الانقسام واما

التحرك فهو من حيث انه محل الحركة وانقسام المحل موجب لانقسام الحال [illegible] ان يكون [illegible]

ح بلزوم التضاد بين المستديرين ايضا [illegible] المذكور اعني اذا كان مبدأ احدهما منتهى الاخرى وبالعكس

الفاصل لان مع

لان الحركة عارضة في التحرك بحصول السرعة كالبياض في الجسم اذ لو كان المكان عبارة عن البعد المجرد الذي هو امر ذو مقدار
ومن بعده كان المقدار بحسب المسمى بالحركة على قدر امتداده فان سمي شيئا من اقسام الحركة انقسام
الحركة في مسافة واما الانقسام الكمي الذي هو كثير الامتداد والوهمي الى الاجزاء الفرضية بحيث يحصل الجسم
النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة والزمان ونوعي اما كيفية تسمى
فتكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة وتختلف بها الماهية لا بالحركة في زمان من اشتداد في الاين اي القوة
او الكيفيات الاوضاع ولا باس بتسمية المسافة او كان الاسم ما في الاين بالفعل غير عرض الحركة كيفية تشتد وتسمى سرعة
وتضعف وتسمى بطوءا وبعبارة اخرى انها كيفية تقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان الاقل او الاطول في
في الزمان المساوي القصر وعن البطوء بانها كيفية تقطع بها الحركة المسافة في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في
الزمان المساوي الاطول ولا تختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطوء لقبولهما الاشتداد والضعف لا شيء من الفصول
القابل لها كل من السرعة والبطوء هل تنتهي الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لا اسرع منها او بطيئة لا ابطأ منها بل السرعة
ام لا بل كل حركة تختلف السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطوء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد ولا شبهة في ان
هو الثاني اذ لا ان الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة اي ما يتناول في احدى المقولات الاربع وكل منهما منقسم لا الى نهاية
وكل حركة تفرض فهي بالنسبة الى ما تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما تقطع في ذلك الزمان
نصف تلك المسافة سريعة وقد تمسك بانقسام الزمان والمسافة فقد ينتهي الى ما لا يكون يمكن الحركة في اقل منه ان
كان قد بلغ القسمة بحسب الفرض وح يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطوء وبحسب تلك المسافة بطوء بلا سرعة وهو
ضعيف لان تلك السرعة بطيئة بالنسبة الى ما تقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة
بالنسبة الى ما تقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان وسبب البطوء المانع في الحركة الطبيعية لا تخلل السكنات
ولا الممانع بالنصف القابل ذهب المتكلمون الى ان سبب البطوء تخلل السكنات والفلاسفة نفوا ذلك لما الزم
مذهب الفلاسفة وقال لو كان سبب البطوء تخلل السكنات لكان نسبة الحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطوء الى
نحو الجسم بين الزمان بالنسبة السكنات المتخللة من حركات الفرس الذي يجري كثيرا في اليوم الى نصف النهار

لان السرعة والبطوء صح

تحس

جميعا في زمان الحركات المعدودة في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم
قد يقطع في ذلك الوقت قريبا من ربع مداره ولا شك انه ازيد من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت
بالف الف مرة فوجب ان يكون السكنات المتخللة في حركات الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة
فلزم ان لا يكون حركات الفرس محسوسة لكونها قليلة مغمورة في سكنات تزيد عليها بالف الف مرة وليس كذلك لانا
نشاهد حركة سريعة الغاية ولا نرى شيئا من تلك السكنات ثم قالت الحكماء سبب البطوء في الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى
فوق والارادية كما في صعود الانسان يجب ان يكون سبب البطوء في الحركة الطبيعية اذ يمتنع ان يكون الشيء مقتضيا لامر
ومانعا عنه واما الخارجية فمنها قوام ما تتحرك فيه فانه يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية كنزول الحجر في الماء كما يصلح
لبطوء الحركة القسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون سبب البطوء نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحرك
اليد بقوة الانعطاف الى والاستقامة والانعطاف يجوز زمان بين آني المتلاقيين ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه
الى ان المتحرك الذي يكون لها رجوع عن الصوب الذي كانت اليه سواء كان ذلك الرجوع الى الصوب الاول بعينه او غيره
بالحركة ذات الانعطاف الى صوب آخر غيره وعبر عنها بذات الزاوية اذ لا بد لها من حدوث الزاوية عند الرجوع لا
تكون متصلة بل لا بد ان يتخلل سكون بين الرجوع لحصول ما ذكره ان كل حركة مستقيمة تنتهي البتة الى سكون وذلك لانها لا تذهب
على استقامتها لا الى نهاية فان الابعاد متناهية بل لا بد ان تنقطع وينتهي اما او ترجع الى جهتها او تنعطف الى سمت آخر وعلى التقديرين
لا بد ان يكون بين آني المتلاقيين وسكون فيما بينهم كما ظنه بعض الحكماء والاكثر من المتكلمين في الغزو والمشهور ان يكون
الوقوف وقد تمسك في اثباته بان الحركة الوصول الى المنتهى آني لان الحد الذي هو منتهى المسافة المتحد لا يكون منقسما في ذلك الامتداد
والا لم يكن ما سيصل اليه اولا بل ما اذ لو كان زمانيا لكان في ذلك الزمان متعلقا بتعلق الوصول بشيء فثبت ان الوصول علة
الميل فوجب ان تكون هذه العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجبة يجب وجودها حال وجود المعلول ثم ان الموجب
اخر ان يكون اثنان زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زوال الوصول والا لكان الوصول منقسما زمانيا فالميل الذي
هو علة الوصول يكون آنيا ايضا وان كان الوصول غير آن ... الوصول لا يمتنع اجتماع الميل لاحد الضدين
عنه فبين آن ... الرجوع يمتنع تتالي الانات ذلك لا حركة فيه الا في ... ولا خلاف الفروض ... زمان

البطوء المانع فالخارجية او الداخلية
اما الداخلية كثقل الجسم فانه يبطي
صح

سكونه والجواب ان الميل الذي هو علة الحركة كما انه علة الوصول الى الحد كذلك هو علة الزوال عنه وذلك لا يقتضي [illegible]
متغايران ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة الوصول [illegible] لا يجوز ان يكون زمانيا لكونه آنيا [illegible]
يندفع عنه الاجوبة المذكورة وهو ان حق الوصول آني وكذا اللاوصول [illegible] الآنين [illegible] ذكرنا
آنفا والجواب النقض بانه يجري بعينه في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التي في وجه
المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون في الكيفيات والحل انا لا نسلم ان اللاوصول آني قوله ضرورة انه زوال الوصول
الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا قلنا ممنوع فان الانطباق والموازات التي ذات
والتماس والوصول امثالها آنية [illegible] انما يحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها زماني اذ لا يحصل الا بعد الحركة في حركة
الجسمين [illegible] الحركة [illegible] الجسم [illegible] انهما منطبقان عند انقطاع الحركة لا يزول عنه الانطباق الا بعد
تحرك احدهما والحركة [illegible] الزمان [illegible] ذكرنا وقال الجبائي لا شك ان الاعتماد المجتلب في الحجر المتحرك قسرا
ينقلب الاعتماد اللازم فيبطل الاعتماد المجتلب للحجر ويضعف مصاكات الهواء المخروق متدرجا في الضعف الى ان يغلب
اللازم المجتلب في الحجر المتحرك فيرتد الحجر ولا شك ان الغلبة على المجتلب انما تكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوبية
الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون لا الرجوع بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم
او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما [illegible] والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فلعله في آن الوصول
لا في زمان بين آني الوصول والرجوع حتى يكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى [illegible] الحركات الارادية الصادرة
عن الحيوانات واما المكون [illegible] السكون بين المتضادين [illegible] طرق [illegible] الحكماء صح وجوب السكون
بينهما [illegible] الخردلة [illegible] الجبل [illegible]
وقوف الخردلة [illegible] السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل [illegible]
من الجسم والملازم ضروري البطلان [illegible]
الجبل [illegible] في الصورة المفروضة [illegible] قبل الوصول الى الجبل [illegible]
[illegible] الجبل [illegible] السكون بين الحركتين [illegible] الاعتماد اللازم

الا المشهور موجود آن الوصول

[illegible] حركة متصلة [illegible] الاجسام [illegible]

فانه يقتضي الحركة الى ان يزول له السكون لا موجبة الاعتماد المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة ولا السكون لا موجب للحركة
والسكون الا الاعتماد [illegible] والجواب [illegible] الاعتماد [illegible] السكون والسكون حفظ النسب [illegible]
وفي غير الاين حفظ النوع [illegible] الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فمعنى به حفظ النسبة الى [illegible]
لا الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستوفي المكان الواحد [illegible] فمعنى حفظ النوع [illegible]
من غير تغير وذلك بان نقف في الكم من غير [illegible] التخلخل والتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد او ضعف وفي
الوضع من غير تبدل الاوضاع [illegible] وجودي [illegible] الحركة في المقولات الثلث قد يكون [illegible]
[illegible] النوع [illegible] محفوظا ولا سكون [illegible] السكون والاستواء زمان فيما تقع فيه الحركة
وقد يراد به عدم الحركة [illegible] العدم والملكة [illegible] حركة الاعراض المفارقات
[illegible] السكون [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] المقولة التي تقع فيها السكون [illegible]
[illegible]
فيه [illegible]
طبيعي وقسري [illegible]
الطبيعي وقسري وارادي [illegible]
والا فهو طبيعي [illegible] الحركة [illegible] امر غير طبيعي [illegible]
[illegible] الطبيعة [illegible] غير طبيعي [illegible]
[illegible] الطبيعي [illegible] الطبيعي [illegible]
كان [illegible] الطبيعي [illegible] الحركة [illegible] الطبيعية [illegible]
الطبيعي [illegible] الحركة [illegible] طبيعية [illegible] الحركات مطلوبة بالطبع [illegible]
عند حصول الامر [illegible] الطبيعي [illegible] طبيعية [illegible]

المدورة لانه لو كان كل نقطة نفرض ان يكون مطلوبة بالحركة و يكون مهروبا عنها فتلك الحركة من المحال [illegible] بالطبع مهروبا عنه بالطبع

فيحصل المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب نقطة عند الوصول اليها يفارقها بالطبع فيكون مطلوبا بالطبع مهروبا عنه بالطبع [illegible]

كل نقطة فرضت في الحركة المستقيمة منها وان كانت مطلوبة بالطبع مهروبا عنها بالطبع لكن لا يكون بحركة واحدة لان [illegible] بحركة غير

الحركة التي بها يطلب الحصول اليها بالطبع قسرية مستندة الى قوة مستفادة قابلة للضعف [illegible] الحركة القسرية

تستند الى قوة في المتحرك مستفادة من مبدا خارجي فتلك القوة قابلة للضعف فلا تزال تضعف بمصادمات

الجسم المخروق بالحركة الى ان يصير مغلوبة فيبطل الطبيعة ويعمل الطبيعة بالحركة الطبيعية الى مكانه الطبيعي والطبيعي السكون [illegible]

الا الطبيعة مطلقا [illegible] فالحركة الطبيعية لانه تستند الى الطبيعة [illegible] غير طبيعي ونفرض البسيط [illegible]

اي التركيب الحركة فاضة [illegible] في السكون [illegible] [illegible] [illegible] قبل السكون [illegible]

[illegible] الطبيعي [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الطبيعة [illegible] [illegible]

[illegible] الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة والقسر انما يصير تاما علة للسكون عند عدم [illegible] الحركة [illegible]

الحركة [illegible] كانت تقبل الشدة والضعف [illegible] اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى التحت [illegible]

[illegible] من التركيب شيء [illegible] الموجود [illegible] والحركة قد تكون بالذات وهي الحركة [illegible] الجسم [illegible]

وقد يكون بالعرض وهي الحركة التي [illegible] الجسم حقيقة بل [illegible] [illegible] ذلك [illegible] [illegible]

مع الامور الخارجية [illegible] بالعرض فقد يكون [illegible] بالذات [illegible] السفينة [illegible] بالعرض [illegible]

في الجسم والحركة قد تكون بسيطة كحركة الحجر النازل بالطبع وقد تكون مركبة [illegible] السفينة [illegible] بالعرض [illegible]

قيل الحركة المركبة لا يتصور الا في المتحرك بالعرض [illegible] حركة الجسم [illegible] المتحرك [illegible] [illegible]

كلاهما باطلان [illegible] الحركة المركبة يتصور في المتحرك بالقسر كما في الحجر المرمي الى [illegible] العالم [illegible]

حركة مركبة من القسرية والحركة الطبيعية [illegible] سمت غير الذي [illegible] [illegible] العالم [illegible] المتحرك [illegible]

[illegible] سمت [illegible] سمت اخر [illegible] حركة مركبة [illegible] [illegible] [illegible] سمت [illegible]

[illegible] الجسم [illegible] حركة [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

بالعر

بما فيقتضي الدور اختلف المتكلمون في ان الحصول في الحيز الذي هو جنس الانواع الاربعة هو [illegible] غير الاعتماد ام لا

فذهب [illegible] [illegible] الى انه [illegible] وقيل به الحركة والسكون وذهب [illegible] وباقي المتكلمين الى [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الحصول في الحيز [illegible]

الحركة والسكون [illegible] الدور [illegible] لانه [illegible] الكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز [illegible]

[illegible] الدور [illegible] الزمان [illegible] المقولات [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] الان [illegible] [illegible] يقع في الزمان [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] الشيء في زمان لا ينطبق عليه [illegible] الكون في [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الاشتراك [illegible] [illegible] الكون في زمان [illegible]

الان [illegible] [illegible] الشيء الى الزمان [illegible] الى [illegible] الزمان فقال الزمان مقدار الحركة [illegible]

المتقدم والمتاخر العارضين [illegible] وقال الشيخ في الشفاء الحركة [illegible] المتقدم [illegible]

في المتقدم [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] المتقدم [illegible] الحركة لا يوجد مع المتاخر [illegible]

يوجد المتقدم والمتاخر [illegible] فيكون المتقدم والمتاخر في الحركة [illegible] من جهة [illegible] الحركة [illegible]

[illegible] فالحركة مقدار [illegible] ينقسم الى المتقدم والمتاخر والزمان [illegible] المقدار وقوله العارضين [illegible]

باعتبار [illegible] ان هذا المتقدم والمتاخر العارضين لاجزاء الزمان [illegible] باعتبار الزمان [illegible] ذهب اليه الحكماء

بل باعتبار [illegible] [illegible] ما ذهب اليه المتكلمون واختاره [illegible] المتقدم والمتاخر [illegible] [illegible]

المتغيرات [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] المتغيرات [illegible] [illegible] [illegible]

المتغيرات كالاجسام [illegible] بواسطة [illegible] المتغيرات [illegible] [illegible] وجود [illegible]

[illegible] وجود [illegible] المتغيرات [illegible] الزمان [illegible] المتغيرات متقدم على المتغيرات [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] مقداره القائم به فيكون [illegible] المتغيرات متقدما على الزمان

لان المتقدم [illegible] المتقدم متقدم [illegible] وجود [illegible] لزم الدور [illegible] [illegible]

كما لا نقطة بمعنى كما ان النقطة ليست جزءا من الخط لكنه كذلك الآن ليس جزءا من الزمان وذلك لانه قد يشترك بين الماضي والمستقبل من
الزمان والحدود المشتركة بين الكميات المتصلة ليست اجزاء لها والا لما امكن تقسيمها الى جزئين بل الى ثلاثة [illegible] التنصيف
تثليثا والتثليث تخميسا وهكذا وهذا صادق في الزمان على التقدير جواب عن معارضة تقريرها ان الآن جزء من
الزمان لان عدم الآن اما تدريجي او دفعي والاول باطل والا لكان الآن زمانيا لان التقدم [illegible] فيكون [illegible] قطعي
فيكون زمانيا [illegible] بل يكون زمانا [illegible] ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده [illegible]
لكان الآن [illegible] الزمان [illegible] وتتالي الآنات يستلزم تركب الزمان منها
وتقرير الجواب ان هناك قسما ثالثا [illegible] الحصول التدريجي حصول الامور [illegible] الزمان كالحركة التي
لا يتصور حصولها في آن [illegible] ان يكون حصولها في طرف الزمان يعني الآن لا في الزمان كالحركة
في [illegible] من المبدأ والمنتهى [illegible] ولا [illegible]
[illegible] في الزمان [illegible] الآن [illegible] في الزمان [illegible]
[illegible] الزمان [illegible] في طرف الزمان [illegible] جسم
[illegible] الآن [illegible] الآنات [illegible] حركة [illegible] الآن [illegible]
المذكورين [illegible] الزمان [illegible] عدم الآن في الزمان الذي بعده [illegible] الآن
[illegible] الزمان [illegible] في ذلك
الزمان [illegible] فصل الكلام [illegible] حدوث عدم الآن [illegible]
والآن [illegible] الزمان [illegible] موجودا في الزمان [illegible]
موجودا في [illegible] وكذا الآن لو كان موجودا في الآن لكان [illegible] موجودا في آن [illegible]
لزم [illegible] وجود الآن في آن [illegible] وجوده [illegible]
[illegible] الآن [illegible] استمرار [illegible] الآن [illegible]
لا [illegible] استمرار [illegible] الزمان [illegible] يستلزم حدوثه [illegible]